GRAFE. PAULINISCHEN SCHRIFTEN

Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis.

Von

Eduard Grafe.

Schon in der alten Kirche haben Männer wie Origenes und Hieronymus die Benutzung der alttestamentlichen Apokryphen im Neuen Testamente behauptet. Weiterhin ist in der katholischen Kirche diese Auffassung die herrschende gewesen. Aber zu einer gründlichen methodischen Untersuchung der Frage nach den Beziehungen des N. T.s zu den alttestl. Apokryphen ist man nicht gelangt. Erst in neuerer Zeit hat man hie und da Zusammenstellungen der parallelen Gedanken und Worte unternommen, so z. B. Kuinoel[1]. Eine Untersuchung hinsichtlich des literarischen Verhältnisses wurde dabei nicht angestellt. Entweder werden die Parallelen ohne nähere Erläuterung vermerkt oder man fällt zwar Urtheile über das Verhältniss zwischen N. T. und Apokryphen, begründet sie aber nicht. So meint z. B. noch Eichhorn[2] hinsichtlich der Benutzung der Sap. Salom. durch paulinische Stellen wie Rm. 1 20 ff. cf. Sap. 13 1 ff. oder Eph. 6 13 ff. cf. Sap. 5 18 ff., solche Stellen seien bloss im Inhalte nicht in den Worten verwandt und könnten nur beweisen, dass ihr Inhalt eine jüdische Lehre gewesen sei, die auch in andern von der Sap. verschiedenen jüdischen Werken werde gestanden haben. Paulus habe sie daher mit Sap. durch eine mündliche und schriftliche Quelle gemein haben können. Viel gründlicher beschäftigt sich mit dieser Frage Nachtigal[3]. Hier nehmen die Parallelen zwischen Paulus und Sap. zweifellos den breitesten

---

[1] Vgl. Observationes ad Nov. Test. ex libris apokryphis V. T. 1794.

[2] Vgl. Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments 1795 S. 202f.

[3] Vgl. Das Buch der Weisheit 1799 (im Folg. mit Nachtigal I bezeichnet) S. 63ff. und S. 195ff. Die Kenntniss der letzteren Zusammenstellung verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Herrn Prof. Schürer, vgl. auch Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments [3]II 1892 S. 334. — Die in dem angeführten Buche aufgeführten Parallelen hat N. ergänzt durch zwei Abhandlungen in Henke's Neuem Magazin für Religionsphilosophie etc. 3. Bd. 1799 S. 136ff. u. S. 279ff. (im Folg. mit Nachtigal II bezeichnet.) In diesen beiden Aufsätzen giebt der Vf. auch Erläuterungen, während I in der Regel nur die Stellen enthält.

Raum ein; aber NACHTIGAL meint, die Frage, ob Paulus durch eigenes Studium oder durch die Vorträge seines Lehrers Gamaliel die Gedankenwelt von Sap. kennen gelernt habe, werde schwer zu beantworten sein. In der Folgezeit gab zunächst den Anstoss zu weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiet nicht sowohl das wissenschaftliche gelehrte Interesse als vielmehr die praktische Frage, ob die Apokryphen in die Ausgaben der heiligen Schrift aufzunehmen seien oder nicht. In diesem Sinne schrieb STIER 1828 seine Abhandlung: „Sogar die Apokryphen im N. T.?" und führte bei dieser Gelegenheit eine Fülle von Stellen des N. T.s auf, in denen er Anspielungen an die Apokryphen findet [1]. Als auf deutschem Boden der Streit um die Apokryphen auf's Neue ausbrach, hat STIER 1853 noch ein Mal das Wort zu Gunsten des althergebrachten Anschlusses der Apokryphen an die Bibel genommen [2]. Nach STIER ist mannigfachste Benutzung von Sap. durch Paulus ohne allen Zweifel anzunehmen. Das genaue Gegentheil behauptet GRIMM in seinen Commentaren zur Sap. 1837 und 1860 [3]. Er glaubte, alle vorhandene Aehnlichkeit bestehe entweder in allgemeinen Gedanken, die als solche sogar auch ausserhalb der Bibel sich fänden, oder erkläre sich aus der Gemeinsamkeit der alttestl. und jüdischen Bildung oder aus gemeinsamer Benutzung alttestl. Stellen, oder endlich sie sei zu weit hergeholt oder kaum scheinbar. Zu einem wesentlich andern Ergebniss gelangt K. J. NITZSCH [4]. Er hält zwar die Benutzung von Sap. durch Paulus nicht für unwiderleglich bewiesen und die Meinung, dass die neutestl. Schriftsteller die apokryphischen

---

[1] Vgl. Beiträge zur biblischen Theologie 1828 S. 486ff. Hier enthalten S. 493—504 die Berührungen mit Sap., ohne Unterscheidung zwischen deutlichen absichtlichen Anspielungen und unbestimmteren Anklängen.

[2] Vgl. Die Apokryphen 1853. Für das Verhältniss von Sap. zu Paulus kommen in Betracht S. 19—22. 25. Hier werden drei Klassen unterschieden: 1) wo der berichtigende Gegensatz oder Widerspruch im N. T. sich auf etwas in den Apokryphen Vorkommendes absichtlich zu beziehen scheint; 2) wo der einzelne Gedanke oder ganze Gedankengang, oft in längerem Zusammenhange, als Reminiscenz einer apokryphischen Stelle sich darbietet; 3) wo sogar der wörtliche Ausdruck unerwartet bedeutsam übereinstimmt.

[3] Vgl. besonders den völlig neu gearbeiteten Commentar in dem kurzgefassten exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des A. Ts. 6. Lief. 1860 S. 35f.

[4] Vgl. Prooemium zum Vorlesungsverzeichniss der Berliner Universität S.-S. 1850 und Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1850 N. 47—49.

vor Augen gehabt haben, für zu zuversichtlich[1]. Auf der andern Seite aber drängt sich ihm bei einigen Stellen zwischen Sap. und Paulus eine solche Uebereinstimmung im Allgemeinen wie in einzelnen Ausdrucksweisen auf, dass er kaum dem Gedanken wehren kann, der Apostel habe Sap. im Sinne gehabt[2]. Ohne von den gründlichen Untersuchungen NITZSCH's Notiz zu nehmen, leugnet KEERL unter lebhafter Befehdung von STIER in seinen gleichfalls durch den Apokryphenstreit veranlassten Schriften jegliche Abhängigkeit des Apostels Paulus von den Apokryphen[3]. Dagegen vertritt wiederum BLEEK mit noch viel grösserer Bestimmtheit als NITZSCH die Behauptung, es seien bei Paulus Benutzungen und Berücksichtigungen der Apokryphen besonders aber der Sap. höchst wahrscheinlich[4]. Die in den bisher erwähnten Arbeiten zum Ausdruck kommende Verschiedenheit in der Beurtheilung der Beziehungen des N. T.s zu den Apokryphen waltet auch in der neueren und neuesten Literatur noch ob. Zwar fehlt es hier an eingehenderen Untersuchungen dieser Frage; es handelt sich im Wesentlichen nur um gelegentliche Bemerkungen und Urtheile, die hie und da durch einige Beispiele erläutert werden. So hat O. F. FRITZSCHE[5] die Bekanntschaft der neutestl. Schriftsteller mit Sap. für nicht nachweisbar erklärt. WEIZSÄCKER[6] meint — und in ähnlichem Sinne äussert sich auch KAULEN[7] — es lasse sich, trotzdem man stellenweise bei Paulus lebhaft an Sap. erinnert werde, nicht sagen, ob der Apostel dieses Buch gekannt habe. Dagegen hält SCHÜRER[8] und in einigen Stellen wenigstens auch ZÖCKLER[9] die Anklänge für so stark, dass die Bekanntschaft des Paulus mit unsrem Buche wahrscheinlich sei. Völlig überzeugt aber von genauer Bekanntschaft mit

---

[1] Vgl. Prooemium p. 4. Deutsche Zeitschr. S. 372. Nach diesen Stellen ist die Behauptung von ZELLER (Die Philosophie der Griechen III, 2³ 1881 S. 274 Anm. 3) und HILGENFELD (ZwTh XXXVI, 2 1892 S. 146 Anm. 1) betreffend NITZSCH einzuschränken.

[2] Vgl. Deutsche Zeitschr. S. 371. 387.

[3] Vgl. Die Apokryphen des alten Testaments 1852 z. B. S. 116. 118 und Die Apokryphenfrage 1855 S. 67ff.

[4] Vgl. StK 1853 S. 336ff. bes. S. 342.

[5] Vgl. SCHENKEL's Bibellexikon 1875 V. S. 650.

[6] Vgl. Das apostolische Zeitalter ²1892 S. 97.

[7] Vgl. a. a. O. S. 334.

[8] Vgl. Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Christi II ²1886 S. 758

[9] Vgl. Kurzgefassten Kommentar z. d. heiligen Schriften A. u. N. T.s sowie zu den Apokryphen von STRACK-ZÖCKLER, A. T. 9. Abth.: Die Apokryphen S. 358.

Sap. und ihrer vielfachen Benutzung bei Paulus sind HAUSRATH[1], ZELLER[2], EDMUND[3] und OTTO PFLEIDERER[4], HILGENFELD[5]. Unter den letzteren haben EDMUND und O. PFLEIDERER etwas eingehender die Hauptparallelen erörtert und schreiben der Sap. besonders in der Eschatologie und Anthropologie bedeutsamen Einfluss auf den Apostel zu. Dagegen vermag GUNKEL[6] die O. PFLEIDERER'sche Behauptung von dem grossen Einfluss der Sap. auf Paulus nur in sehr eingeschränktem Sinne zuzugeben.

Der hier gebotene Ueberblick über die bisherigen Arbeiten und den heutigen Stand der Frage nach dem Verhältnisse des N. T. zu den Apokryphen, insbesondere nach den Beziehungen des Apostels Paulus zur Sap. Sal., welche schon im Vorangehenden hauptsächlich berücksichtigt worden sind, zeigt mit genügender Deutlichkeit, wie weit die Ansichten der Forscher in diesem Punkte noch auseinandergehen. Und darüber kann man sich begründetermassen nicht wundern. Denn eine methodische auch nur das Wichtigere gründlich erörternde Untersuchung fehlt bis auf den heutigen Tag. Und diese auf den ersten Blick vielleicht befremdende Thatsache hängt damit zusammen, dass die Erkenntniss von der Nothwendigkeit, die neutestl. Gedanken und Vorstellungen nicht nur mit den alttestl., sondern auch mit der Denkweise der Apokryphen in Verbindung zu setzen, noch sehr jung ist. Einzelne Forscher früherer Zeit, wie z. B. NACHTIGAL, haben zwar mit Nachdruck auf die Bedeutung der Apokryphen für das Verständniss des N. Ts. hingewiesen. Aber die neueste Zeit beginnt doch erst mit dieser wichtigen Erkenntniss Ernst zu machen, und augenblicklich fehlt es noch an wichtigen Vorarbeiten. Neben die alt- und neutestl. Theologie muss eine Theologie des nachkanonischen, vorrabbinischen Judenthums treten. Die Arbeit von BRETSCHNEIDER[7] ist nach dieser Richtung durchaus nicht genügend. SCHÜRER[8] hat zwar sehr werthvolle Beiträge ge-

---

[1] Vgl. Neutestamentl. Zeitgesch. [2]II S. 259.

[2] Vgl. a. a. O. S. 274.

[3] Vgl. Die Philosophie des Heraclit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee 1886 S. 296 f. Anm. 1 und JPrTh 1887 S. 182.

[4] Vgl. Das Urchristenthum 1887 S. 158 und Paulinismus [2]1890 S. 27f.

[5] Vgl. a. a. O. 1892 S. 146 Anm. 1.

[6] Vgl. Die Wirkungen des heiligen Geistes 1888 S. 86.

[7] Vgl. Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des alten Testaments 1805 (nur Bd. I, die Dogmatik enthaltend, erschienen).

[8] Vgl. besonders die Erörterungen zu den einzelnen apokryph. Schriften in der Gesch. d. jüd. Volkes II [2]1886.

liefert. Aber eine systematische, das ganze Gebiet umfassende Darstellung fehlt noch. Auf Grund einer solchen erst könnte mit Erfolg eine Vergleichung der Gedankenwelt des N. T.s mit der der Apokryphen unternommen werden. Die nachfolgenden Untersuchungen stellen sich eine weit bescheidenere Aufgabe. Hier soll nur das Verhältniss der paulinischen Literatur, die wir für diesen Zweck, indem wir auch die angefochtenen Briefe hinzunehmen, im weitesten Sinne fassen, zur Sap. Sal. berücksichtigt werden. Auch in dieser Beschränkung bleibt die Untersuchung schwierig genug. Denn nirgendwo in den paulinischen Schriften wird Sap. ausdrücklich oder wörtlich citirt. Wir sind also auf Vermuthungen angewiesen. Und solchen muss hier eine gewisse Unsicherheit anhaften. Denn wer möchte auf diesem Gebiete der Berührungen zweier Schriftsteller in Gedanken oder Worten mit zweifelloser Bestimmtheit entscheiden, ob der Eine gerade von diesem Andern beeinflusst ist? Gehören doch Sap.[1] und Paulus einer Zeit an, in der die Anschauungen der grossen griechischen Denker in weitesten Kreisen in eine Art von

[1] Eine genaue Bestimmung der Abfassungszeit erscheint auch mir als unmöglich. Feste Anhaltepunkte sind hauptsächlich in dem Verhältniss zu Philo und in der Erklärung des Götzendienstes aus kriechender Verehrung der Herrscher (vgl. 14 16—21) gegeben. Der letztere Umstand hat einige Forscher veranlasst, unsere Schrift in die Zeit des Augustus (Zeller) oder sogar des Caligula (Hausrath z. B.) zu versetzen. Und es lässt sich nicht leugnen, dass manche Ausdrücke wie δικασταὶ περάτων γῆς 6 1, διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν 14 17, τυράννων ἐπιταγαῖς 14 16 für die Zeit der Römerherrschaft sprechen (vgl. Zeller a. a. O. S. 273f.). Gegen die Abfassung unter Caligula entscheidet freilich schon der ruhige leidenschaftslose Ton der Erörterung. Denn das Vorgehen dieses Kaisers hatte gerade auch in Alexandria eine Empörung ohne Maassen erregt. Erwägt man aber das Verhältniss von Sap. zu Philo, so muss es auch als bedenklich erscheinen, bis Augustus herunterzugehen. Denn Philo bezeichnet im Vergleich zu Sap. eine schon weit fortgeschrittene Entwicklung der alexandrinischen Philosophie. Während bei Sap. der Logos Gottes nur drei Mal (9 1 16 12 18 15f.) und zwar in einer Weise, die sich leicht an den Gebrauch in alttestl. Stellen knüpfen lässt, begegnet, ist dieser Ausdruck bei Philo ein mit neuem reichem Inhalte ausgestatteter Hauptbegriff geworden. Dieser Umstand verbietet zugleich die Annahme, dass etwa Sap. neben Philo hätte entstehen können. (Vgl. Grimm, 1860 S. 33—35.) Weist aber das Verhältniss von Sap. zu Philo mit Entschiedenheit für die Abfassung auf einen Zeitpunkt, der um ein Beträchtliches vor Philo liegt, so lassen sich andererseits auch die oben erwähnten Ausdrücke zur Noth von einer solchen früheren Zeit verstehen. Am wenigsten Schwierigkeit bereiten die Worte τυράννων ἐπιταγαῖς 14 16, wenn man sie nämlich, wofür der Zusammenhang spricht, auf das Vorhergehende bezieht: was die Menschen früher in Folge natürlicher Liebhabereien als Familiensitte gepflegt hatten, das geschah weiterhin auf Befehl der Herrscher und wurde somit legalisirt (ὡς νόμος ἐφυλάχθη). Nun erst

Popularphilosophie eingegangen waren, in der selbst philosophische termini bis zu einem gewissen Grad Gemeingut gewesen sein werden. Das tägliche Leben brachte Jedermann Anschauungen und Ausdrücke nahe, die wohl der Literatur entstammten, nicht aber aus ihr unmittelbar entnommen zu werden brauchten. Wenden doch auch heut zu Tage sehr Viele Begriffe und Bezeichnungen von KANT z. B. oder gar HEGEL an, die nie einen Blick in die Schriften dieser Männer gethan haben. Dazu kommt die weitere Schwierigkeit, dass Sap. keinen rein alexandrinischen Standpunkt vertritt, sondern auch Gedanken ausspricht, die auf palästinensischem Boden denkbar sind, wie denn überhaupt die Grenzlinie zwischen palästinensischem und hellenistischem Judenthum in unserer Zeit eine fliessende sein dürfte[1]. Endlich ist noch die Möglichkeit im Auge zu behalten, ob nicht Paulus einen Gedanken oder Ausdruck statt aus Sap. aus Philo könnte entnommen haben. Dass der Apostel einen Begriff aus Sap. auf dem Umwege über Philo erhalten hätte, ist allerdings höchst unwahrscheinlich. Das Verhältniss der paulinischen Literatur zu Philo bedarf jedoch noch einer erneuten gründlichen Untersuchung. Aus allen diesen Gründen empfiehlt sich bei der Untersuchung der Beziehungen zwischen Paulus und Sap. die grösste Vorsicht und Zurückhaltung. Aber unternommen muss der Versuch werden, dieses Verhältniss klar zu stellen, denn, wie das Ergebniss auch ausfallen

---

mit V. 17 gelangt Vf. zur göttlichen Verehrung der Fürsten, die eben in anderem Zusammenhang schon erwähnt worden waren. Dass diese eine gewaltthätig erzwungene war, ist nicht gesagt. Göttlich verehren liessen sich aber schon Ptolemäer und Seleuciden zum Theil. Ferner mit der Anrede δικασταὶ περάτων γῆς 6 1 (vgl. 1 1 οἱ κρίνοντες τὴν γῆν) wendet sich Vf. nicht an die Herrscher seines Landes, denen das Erdreich unterthan sein müsste, sondern an die der ganzen Welt. Endlich dürften die Worte διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν auch bei einem Fürsten Anwendung finden, dessen Regierungssitz den Lesern näher lag als Rom. Nach dem allem wird die von GRIMM befürwortete Abfassung von Sap. in der Zeit von 145 bis 50 v. Chr. am meisten Wahrscheinlichkeit besitzen. Auch BOIS (Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine 1890 S. 373—377) begnügt sich mit der Fesstellung, dass Sap. vorphilonisch sei.

[1] Obwohl wir jetzt in dem „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" von WEBER 1880 ein ausgezeichnetes Hülfsmittel zur Kenntnis des palästinensischen Judenthums besitzen, bleibt doch immer die Unsicherheit der zeitlichen Feststellung jener Gedankenkreise. Bei aller Constanz der Ueberlieferung konnte im Laufe der Zeit auch aus dem Lager des Gegners Manches sich einschleichen. Auf der andern Seite geht man gewiss zu weit, wenn man die Verwerthung dieses Materials grundsätzlich ablehnt. Denn seine Herbeiziehung hat in einzelnen Fällen schon sehr viel Licht in bis dahin dunkles Gebiet gebracht.

mag, für das Verständniss des ganzen Paulinismus ist es von grosser Bedeutung. Von vornherein darf wohl aus allgemeinen Gründen für wahrscheinlich gehalten werden, dass Paulus Sap. gekannt und verwerthet hat. Denn die von den meisten Forschern[1] mit Recht anerkannte hervorragende Stelle, die dieses Buch durch seinen geistigen Gehalt, zum Theil auch durch seine Darstellungsmittel unter den alttestl. Apokryphen einnimmt, musste ihm eine sehr schnelle Verbreitung in weitesten Kreisen sichern. So konnte auch der grosse Heidenapostel gewiss leicht Kunde und Kenntniss von ihm erhalten. Ihm aber mochte es sich aus verschiedenen Gründen besonders empfehlen. Denn bestrebte er sich nach seinem eigenen Zeugnisse I Kor. 9 20—21 — und zwar, wie die Geschichte des Urchristenthums beweist, mit beispiellosem Erfolge — Juden wie Heiden in der einem Jeden eigenthümlichen Sprache und Vorstellungsart zu dienen, so musste dieses Buch, welches jüdisches und heidnisches Denken in so eigenthümlicher Weise in sich vereinigt, welches treu an den von Gott verliehenen Sondergaben des Volkes Israel festhält und daneben sich zu einem weltumspannenden Humanismus erhebt, welches sich in den Schatz des A. T. versenkt hat, von einem der verehrtesten Könige Israels den Namen entlehnt und zugleich wichtige Gedanken des Platonismus und Stoicismus, vielleicht auch der heraklitischen Schule in sich aufgenommen hat, ihm von ganz besonderer Bedeutung sein. Auch für den Kampf mit dem Götzendienst und mit dessen unsittlichen Folgen konnte er hier Waffen finden. Aber alle solche Erwägungen beweisen natürlich nichts, wenn nicht durch handgreifliche Berührungen die Bekanntschaft des Apostels mit diesem Buche wahrscheinlich gemacht werden kann. Wenn diese nunmehr aufgesucht werden sollen, dürfte es sich empfehlen, zunächst die Parallelen zu erwägen, die bei näherer Prüfung nur als scheinbare sich zeigen. Darauf sollen die wichtigsten Berührungen genau geprüft und endlich noch die Beziehungen gewürdigt werden, bei denen eine mindestens sehr beachtenswerthe Verwandtschaft erkennbar ist, und deren Gewicht durch die vorangegangene Untersuchung nur verstärkt werden kann.

---

[2] Vgl. z. B. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1851 S. 378. Grimm a. a. O. 1860 S. 7, 19, 42. Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV[3] 1864 S. 626. Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften A. T.s 1881 S. 641 f. Edm. Pfleiderer a. a. O. 1886 S. 289f. Selbst Kübel, StKr 1865 S. 690, der sonst sehr scharf besonders nach der Seite des ethischen Gehaltes über den Inhalt von Sap. urtheilt, hält das Buch nach seinem speculativen Gehalte für das bedeutendste unter den alttestl. Apokr.

1. Belanglose Berührungen.

Gleich im Anfange des Buches 1 2[1] drängt sich dem Leser eine Stelle auf, die nach Satzbildung und Wahl der Worte einer Stelle bei Paulus Röm. 10 20 ähnlich sieht. Aber hier findet zweifellos eine Anlehnung statt nicht an Sap., sondern an Jes. 65 1. Denn bei Jes. und Paulus ist der Hauptgedanke gemeinsam — und dem entspricht auch die fast wörtliche Uebereinstimmung in der Kennzeichnung derer, von denen sich Gott finden lassen will — dass die richtige Vorbedingung fehlt, während bei Sap. eine solche angegeben wird. Gegen Jes. stimmt Paulus mit Sap. nur darin überein, dass εὑρέθην (εὑρίσκεται) vorangestellt ist. Dies erklärt sich aber wohl am einfachsten daraus, dass Paulus einen anderen LXX-Text als den uns vorliegenden las. Zu Sap. 3 4 führt die zu Halle neu revidirte Luther'sche Bibelübersetzung Röm. 5 2 3 an[2]. Die ganze Berührung aber beschränkt sich auf den keineswegs seltenen Gedanken, dass Hoffnung auch unter Drangsalen fortbestehen kann. Dabei sind aber Ausdruck und Gedankenzusammenhang in beiden Fällen völlig verschieden geartet. Auch darauf kann kein Gewicht gelegt werden, dass ἄνθρωποι wie z. B. I Kor. 3 4 hier Sap. 3 4 im Sinne der Betonung der menschlichen Kurzsichtigkeit und Irrthumsfähigkeit gebraucht ist. — Nicht so einfach wie in diesen beiden Fällen steht die Frage I Kor. 9 24 25 II Tim. 4 8 vgl. Sap. 4 2; 10 12[3]. Die Tugend und das christliche Leben werden hier mit einem Kampfe (Sap.: ἀγῶνα, Paulus: ἀγωνιζόμενος) verglichen, in dem der Sieger mit einem unvergänglichen Kranze gekrönt wird (Sap.: ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει, Paulus: στέφανον ἄφθαρτον, Tim.: ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος). Aber, obwohl sich hier die verschiedenen Schriftsteller zur Bezeichnung desselben Gedankens zum Theil auch der gleichen Ausdrücke bedienen, wird nicht auf literarische Abhängigkeit geschlossen werden dürfen. Denn die Vergleichung eines tugendhaften Lebens mit einem Kampfe ist eine zu häufige und war

---

[1] Die Verse sind nach der allerdings wohl noch verbesserungsfähigen aber mit Grund viel gebrauchten Ausgabe von Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece 1871 angegeben.

[2] Deane The book of wisdom 1881 S. 124 vergleicht sogar noch II Kor 5 1, wo von einer gewaltsamen Auflösung des Körpers gar keine Rede ist.

[3] Vgl. Nachtigal I, S. 210. Stier a. a. O. 1853 S. 20; gegen letzteren Keerl a. a. O. 1855 S. 70. Der Erstgenannte hätte neben und vor II Tim. 4 8 vielmehr I Tim 6 12 II Tim 2 3 5 4 7 anführen sollen. Diese Stellen sind zu den im Texte angeführten hinzuzunehmen.

besonders durch den Stoicismus ganz populär geworden. Der Kranz ferner als Bild für Auszeichnung und Ehre begegnet schon im A. T.[1]. Dieses auf die himmlische Belohnung anzuwenden lag sehr nahe und ist auch von nichtchristlichen Schriftstellern geschehen, vgl. IV Mkk. 17 15. Dem Apostel aber musste sich angesichts der korinthischen Festspiele dieser Vergleich geradezu aufdrängen. Mit „οὐκ οἴδατε;“ erinnert er sie an etwas aus ihrer nächsten Umgebung wohl Bekanntes. Statt στέφανος gebraucht er I Kor. 9 24 βραβεῖον und Sap. 10 12 begegnet die Bezeichnung βραβεύειν. Es würde trotzdem, dass letzteres Verbum in der ganzen biblischen Gräcität nur hier und Kol. 3 15 (doch vgl. καταβραβεύειν Kol. 2 18), βραβεῖον nur I Kor. 9 24 und Phil. 3 14 vorkommt, nicht behauptet werden können, dass Paulus dabei von Sap. abhängig sei. Viel näher liegt als Quelle die Sprache des täglichen Lebens in Korinth. Uebrigens hat Philo schon die Zusammenstellung von ἀθλητής, ἆθλα, βραβεῖα καὶ στέφανοι in einem und demselben Satze[2]. — Daraus, dass das Verbum ἀναθάλλειν je ein Mal in Sap. 4 4 und bei Paulus: Phil. 4 10, beide Male in übertragenem Sinne, erscheint, würde höchstens dann etwas geschlossen werden können, wenn nicht schon mehrere Stellen der LXX und des Sirach das Wort böten (vgl. besonders Ez. 17 24 Hos. 8 9 Sir. 1 18 11 22). — Nachtigal[3] stellt Sap. 6 22 (nach Fritzsche 23) und Röm. 11 25 I Kor. 15 51 Eph. 5 29—32 zusammen. Der gemeinsame Begriff ist hier μυστήριον. Da dieser in der paulinischen Literatur sehr oft begegnet, ist anzunehmen, dass N. nur diese wenigen Stellen nennt, weil hier auch wie bei Sap. von einem Kundmachen der Geheimnisse die Rede ist. Der grosse Unterschied besteht aber darin, dass die Verneinung des Verbergens der Geheimnisse bei Sap. eine so geflissentliche ist (vgl. auch 7 13), wie sie sich nur erklärt unter der Voraussetzung eines bestimmten Gegensatzes. Und dieser ist gegeben in der esoterischen Exklusivität der heidnischen, besonders eleusinisch-dionysischen Mysterien, wie längst richtig erkannt worden ist[4]. Paulus wendet zwar auch Röm. 11 25 die negative Form an; aber hier wie an den beiden andern angeführten Orten ist keine Spur von Polemik zu finden. Auf der andern Seite betont er gerade in I Kor. wiederholt (2 7 λαλοῦμεν θεοῦ

---

[1] Vgl. die Stellen bei Grimm, 1860 S. 99.

[2] Vgl. de migr. Abr. § 6.

[3] Vgl. a. a. O. I S. 212.

[4] Vgl. bes. Grimm 1860 S. 134, auch die dort angeführte Stelle aus Philo, und Edm. Pfleiderer a. a. O. 1886 S. 304ff.

σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, 4 1), dass er als christlicher Prediger Geheimnisse zu verwalten habe. Die geschichtliche Veranlassung dieser Ausdrücke ist in der Person des Apollos offenbar gegeben. Höchstens auf diesem indirekten Wege könnte hier eine Beziehung des Paulus zur Sap. gefunden werden[1]. Der Ausdruck μυστήριον aber beweist gar nichts, weil der Charakter des Geheimnissvollen jeglicher Religion eignet. — Aus der Eph. 1 17 mit Sap. 7 7[2] gemeinsamen Bitte an Gott um πνεῦμα σοφίας ist angesichts des I Reg. 3 5 ff. erzählten Gebetes des Salomo und dessen Erfüllung durch Gott I Reg. 4 29 (vgl. ausserdem Deut. 34 9 πνεῦμα συνέσεως Jes. 11 2 πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως für unsere Frage gewiss nichts zu entnehmen. — Hilgenfeld[3] verwerthet Sap. 8 20 in doppelter Beziehung, um die Abhängigkeit des Apostels vom Weisheitsbuche nachzuweisen. Nämlich Röm. 7 9 könne ἀνέζησεν nur bedeuten: sie lebte wieder auf. Lebte die Sünde aber wieder auf, so musste sie schon ein Mal gelebt haben. Sie konnte aber nicht anders leben, ihre Lebenskraft bethätigt haben als so, dass sie das präexistente Ich in die Fleischlichkeit der Erde herabzog. Allein die von Hilgenfeld als allein möglich bezeichnete Uebersetzung von ἀναζῆν ist keineswegs gesichert. Denn von einem Sprachgebrauch kann hier insofern nicht gesprochen werden, als das Wort weder im biblischen[4] noch im profanen Griechisch vor Paulus vorzukommen scheint, die gewöhnlich angeführten Stellen des N. T.s aber (Röm. 14 9 Luc. 15 24 32 Apoc. 20 5) nicht beweiskräftig sind, da bei allen nach dem Stande der Zeugen mindestens zweifelhaft bleibt, ob nicht das Simplex zu lesen ist. Dass ἀνά in Compositis einfach „auf" heissen kann, zeigt schon das oben erörterte ἀναθάλλειν Sap. 4 4. Wollte aber der Apostel neben ἔζων Röm. 7 9a das in Thätigkeit Treten der Sünde bezeichnen, wobei ja immerhin die Sünde wohl als eine in dem ἐγώ schon vorhandene wenn auch schlummernde zu denken ist, so stand ihm schwerlich ein kürzerer und treffenderer Ausdruck als ἀνέζησεν zur Verfügung. Diese Erklärung ist um so wahrscheinlicher, als sonst auch nirgendwo bei Paulus mit Sicherheit die Vorstellung von

[1] Vgl. auch Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier 1880 S. 39.

[2] Diese Stellen z. B. schon von Kuinoel a. a. O. S. 127. (Vgl. Nachtigal I, S. 269) Grimm 1860 S. 142. Deane a. a. O. S. 146 verglichen.

[3] Vgl. a. a. O. S. 146 ff.

[4] Doch vgl. Hatch and Redpath concordance tho the Septuagint 1892 Part I S. 77.

einer Präexistenz der Seelen nachgewiesen werden kann. Ausserdem setzt HILGENFELD [1] Sap. 8 20 mit Röm. 8 3 in Beziehung, insofern er annimmt, auch Paulus habe Christum in einen unbefleckten Leib kommen lassen, er habe ihm nur ein ὁμοίωμα keine εἰκόνα davidischen Fleisches zuschreiben können. In eine Erörterung des schwierigen Begriffes ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, dem trotz aller beliebten Ableugnung etwas Doketisches anhaftet, soll hier nicht eingetreten werden. Nur darauf sei HILGENFELD gegenüber hingewiesen, wie bloss unter der Voraussetzung, dass der σάρξ Christi in irgend einem Sinne ἁμαρτία einwohnte (trotz II Kor. 5 21), Paulus einleuchtender Weise das Verdammungsurtheil über die Sünde im Fleische mit der Sendung und dem Tode Christi in Verbindung setzen konnte. Die Verweisung HILGENFELD's auf I Kor. 15 39 40 kann in diesem Zusammenhange gar nichts beweisen oder müsste consequenter Weise zu ausgesprochenem Doketismus führen. Bei Röm. 11 33 34 würde eine Erinnerung an Sap. 9 13 14 [2] sehr nahe liegen, wenn nicht Paulus sich hier fast wörtlich nach der LXX, ähnlich wie I Kor. 2 16, eine Stelle aus Jes. (40 13) aneignete, ohne diese ausdrücklich als Citat zu bezeichnen.

Ausser den hier erörterten Beispielen sind nun noch eine grosse Menge von Parallelen, vor allem durch NACHTIGAL und STIER, zusammengestellt worden. Aber es verbietet nicht nur der Raum, sondern es wäre ein geradezu überflüssiges Unternehmen, bei dem in jedem einzelnen Falle immer wieder dieselben Gründe der Ablehnung vorgebracht werden müssten, die vielen Stellen durchzugehn. Um dem Leser ein eigenes Urtheil zu ermöglichen, sollen sie wenigstens anmerkungsweise mitgetheilt werden. Es handelt sich hier entweder um ganz oberflächliche Berührungen oder um Uebereinstimmung in Anschauungen, welche weiteste Verbreitung, zum Theil auch gerade durch das A. T. gefunden haben oder um gleiche Worte, die weder dem einen noch dem andern Schriftsteller eigenthümlich sind. Oder aber beide Schriftsteller wenden dieselben Worte zwar oft und jeder in einem ihm besonders geläufigen Sinne an, dieser Sinn aber ist ein verschiedener. Zum Theil sind die von NACHTIGAL angeführten Parallelen auch der Art, dass man zweifelhaft sein kann hinsichtlich der Berührung, die vorliegen soll [3].

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 157.

[2] Diese Parallele von NACHTIGAL I S. 217 und von der zu Halle neu revidirten Luther'schen Bibelübersetzung vermerkt.

[3] NACHTIGAL (I u. II) weist folgende Parallelen in dieser Richtung auf

Auf sämmtliche bisher in Betracht gezogenen Stellen wird daher im Interesse der Sicherheit des Beweisverfahrens besser verzichtet, wenn man auch hie und da einen Anklang oder eine Anspielung zu vermuthen geneigt sein möchte. Nunmehr aber hat sich die Untersuchung den Berührungen zuzuwenden, die in erster Linie geeignet sind, eine Entscheidung in der vorliegenden Frage herbeizuführen.

2. Die entscheidenden Beziehungen.

Zu den wichtigsten Punkten, in denen sich der Apostel mit Sap. berührt, hat man in älterer wie neuer Zeit[1] mit Recht die Praedestinationslehre gerechnet. Zwar hat hier wieder mit Grund schon NITZSCH darauf hingewiesen, dass es zu damaliger Zeit eine jüdische Schule, eine apologetisch dogmatische Exegese gab, deren Gemeinplätze sich fortpflanzten. Es ist auch möglich, sogar wahr-

---

Sap. $1_{3\ 5\ 6\ 9\ 10}$ vgl. Eph. $5_{6\ 7}$ Phl. $2_{14\ 15}$ I Tim 4_{7} 6_{20} II Tim. 2_{14-16} Sap. 1_{4} $8_{19\ 20}$ vgl. Röm. $6_{12\ 13}$ I Thess. 5_{23} Sap. 1_{12} vgl. Tit. 2_{14} Sap. 3_{14} vgl. I Kor 7 (wo schon die zu Grunde gelegte Erklärung der Sap.-Stelle unhaltbar ist) Sap. $3_{7\ 8}$ 5_{20} vgl. II Thess. 1_{7-10} Sap. 3_{16} 4_{3} 8_{2} 14_{12} vgl. II Kor. 11_{2} Röm 11_{24} Sap. 7_{27}ff. $8_{3\ 4}$ $9_{1\ 4\ 9\ 10}$ 10_{16} vgl. Eph. $4_{23\ 24}$ Kol. $1_{16\ 17}$ Sap. $12_{10\ 11}$ 17_{1} vgl. Tit. $1_{15\ 16}$ Sap. $13_{1\ 2\ 10\ 17-19}$ $14_{8\ 29}$ $15_{5\ 8\ 10\ 15\ 17}$ vgl. Röm. 6_{13} II Kor 4_{4} Eph. $2_{1\ 2}$ 6_{12} Kol. 2_{15} Sap. $14_{9\ 10}$ vgl. I Kor. 10_{20} (von EICHHORN übernommen) Sap. 15_{12} vgl. I Tim. 6_{5} Sap. $18_{4\ 13}$ vgl. Gal. 1_{4} Eph. $4_{17\ 18}$ I Thess. 5_{5} Sap. $18_{15\ 10\ 25}$ vgl. Eph. 6_{17} Sap. $18_{21\ 23}$ vgl. Gal $3_{19\ 20}$ Sap. 18_{22} vgl. II Kor. $10_{3\ 4}$ Sap. 19_{4} vgl. II Thess. $2_{11\ 12}$ Sap. $19_{13\ 14}$ vgl. II Thess. 1_{6}. Ausserdem vergleicht STIER 1828 und 1853 a. a. O. noch Sap. 1_{12} zu Gal $6_{7\ 8}$ Eph. 4_{22} Sap. 3_{9} zu Röm. 8_{28} Sap. 13_{1} zu Röm. 1_{19} cf. 2_{14} Sap. $14_{8\ 22}$ zu Röm. $1_{27\ 28}$ Sap. 16_{24} zu Röm. 8_{28}. Für die Begriffe δίκαιος, δικαιοσύνη, ἄδικος etc. beruft sich NACHTIGAL (I u. II) auf Sap. $1_{1\ 15}$ 2_{18} 3_{1} (vgl. v. $_{9}$) $4_{7\ 10\ 14\ 15}$ 5_{1} (vgl. v. $_{5}$) $_{15}$ 6_{17-19} 12_{9} 14_{7} 15_{3} $16_{10\ 26}$ (vgl v. $_{16\ 17\ 18\ 19\ 23\ 24}$) 18_{7} 19_{17} vgl. Röm. 1_{17-19} 2_{13} $4_{3\ 11}$ $6_{18\ 20}$ $9_{24-26\ 30\ 31}$ I Kor. 6_{1} II Kor. 6_{14}ff. Eph. 4_{24} I Tim. 3_{16} II Tim. 3_{16} 4_{8}, für ἐκλεκτός, ἅγιος, ὅσιος, κλητός auf Sap. $3_{9\ 14}$ 4_{15} $10_{15\ 17}$ 12_{3} (vgl. v. $_{7}$) 17_{2} $18_{1\ 5\ 9\ 13}$ vgl. Röm. 1_{7} $8_{27\ 28}$ 9_{4} $15_{26\ 31}$ 16_{15} I Kor. 6_{1} II Kor. 1_{1}; für βασιλεία θεοῦ auf Sap. $3_{1\ 8}$ 10_{10} vgl. Röm. 14_{17} I Thess. 2_{12} II Thess. 1_{5}; für κόσμος (im Sinne von Menschen) auf Sap. 1_{14} 10_{1} 14_{6} 17_{20} vgl. Röm. 8_{19-23}. STIER 1853, auch die revidirte Bibel vergleicht Sap. 10_{12} mit I Tim. 4_{8} wegen εὐσέβεια. Endlich stellen NACHTIGAL I und STIER 1828 Sap. 7_{26} (wozu NACHTIGAL noch v. $_{29}$ fügt) zusammen mit II Kor 4_{4} Kol. 1_{15} (STIER noch II Kor 3_{18}). — Gegen STIER 1828 u. 1853 vgl. besonders KEERL a. a. O. 1855 S. 67ff., dessen Gegengründe freilich vielfach wenig stichhaltig sind.

[1] Vgl. NACHTIGAL I S. 222f., 226. STIER 1828 S. 503, 1853 S. 21f. NITZSCH, Prooemium l. c. p. 8. D. Ztschr. a. a. O. S. 371f. BLEEK a. a. O. S. 342. ZELLER a. a. O. S. 274. EDM. PFLEIDERER 1886 a. a. O. S. 303 Anm. 1. OTTO PFLEIDERER, Urchristenthum S. 162. Paulinismus [2]S. 28, 265 Anm.

scheinlich, dass man sich in jenen Schulen das Problem des Gegensatzes von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu lösen suchte und schliesslich eine in weiten Kreisen befriedigende und darum gern angenommene Formel fand. Aber selbst wenn man dies Alles zugiebt, bleibt in diesem Punkte eine so überraschende Verwandtschaft zwischen Sap. und Paulus bestehen, dass unmittelbare Abhängigkeit des letzteren von ersterer die bei weitem wahrscheinlichste Erklärung bietet. Freilich scheinen sich diejenigen Forscher, welche solche Verwandtschaft anerkennen und für dieselbe auch mit Beweisen eintreten, die hier vorliegende Aufgabe theilweise zu leicht gemacht zu haben. Unwillkürlich hat man nämlich den einen Schriftsteller in den andern mit hineingelesen. Ist es daher doppelt wichtig, den Gedankengang eines Jeden für sich schrf zu erfassen, so ist freilich diese Verpflichtung hier mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft, weil die Gedankengänge beider Schriftsteller an einer gewissen Undurchsichtigkeit leiden. Zunächst aber lassen sich folgende Grundgedanken klar stellen und bei beiden als gemeinsam nachweisen: 1) Die Vorstellung der schrankenlosen Allmacht Gottes, der gegenüber der Mensch nichts ist Sap. 11_{22} 12_{12}ff. vgl. Röm. 9_{19-23}. Dieser Gedanke ist freilich der Sap. nicht eigenthümlich, sondern findet sich, wie noch näher zu zeigen sein wird, sogar in ähnlichem Wortlaute wiederholt auch im A.T. Darum dürfte diesem Punkte allein keine Bedeutung beigemessen werden. 2) In demselben Zusammenhange findet sich aber bei beiden Schriftstellern weiter die eigenthümliche Vorstellung, dass Gott an seinen Feinden Milde übt, obwohl er weiss, dass dieselbe ihnen nichts nützt Sap. $12_{8\ 10\ 11^a\ 20^a}$ vgl. Röm. 9_{22}. Dass es sich in dem ersteren Falle speciell um die Kanaaniter handelt, an deren Schicksal dieser Satz veranschaulicht werden soll, dagegen im zweiten die Perspective eine weitere ist, fällt hierbei gar nicht in's Gewicht. 3) Es findet eine Gegenüberstellung statt hinsichtlich des Schicksals der Feinde und dessen der Kinder Gottes Sap. 12_{20-22} vgl. Röm. $9_{22\ 23}$. So weit geht die Verwandtschaft jedenfalls. Dagegen ist es nicht ganz richtig, wenn hier Nitzsch behauptet: „es gilt beiderseits den Schluss von der langmüthigen Güte, die der Herr an seinen Feinden, welche der Strafe anheimgefallen, erwiesen, auf die Gnade, die er seinen Freunden erweisen wird“, „in beiden Fällen schwebt das Hauptbeispiel des Pharao vor“. Denn, wenn auch davon abgesehen werden kann, dass die letztere mehr nebensächliche Behauptung sich bei Sap., die an die Kanaaniter denkt, nicht nachweisen lässt; nur Sap.

hat den behaupteten „Schluss“, während nach Paulus mit dem Tragen der Zorngefässe der Zweck (oder Nebenzweck καὶ ἵνα) verbunden ist, den Reichthum der Herrlichkeit an Barmherzigkeitsgefässen kund zu thun (vgl. jedoch Röm. 11 24). Aehnlich ungenau wie NITZSCH giebt BLEEK[1] den paulinischen Gedanken wieder, indem er zugleich in sehr harter Construction den Satz mit ἵνα als Nachsatz fasst. Zu weit in der gewaltsamen Annäherung der Gedanken geht aber auch OTTO PFLEIDERER[2], wenn er sagt: es „finden sich wesentlich dieselben Gedanken von der schonenden göttlichen Langmuth gegen Verworfene, welche zur desto grösseren Verherrlichung der richtenden Macht des souveränen Herrn gegen seine Feinde und zugleich zur Erweisung seiner Barmherzigkeit gegen seine auserwählten Kinder dienen soll.“ Hier ist zunächst in den Sap. Text eingetragen der paulinische Gedanke der Verherrlichung. Sap. spricht nur aus, dass, wenn die Feinde selbst ein sorgsames ja mildes Gericht erfahren haben, eine solche Sorgfalt erst recht bei den Söhnen Gottes stattfindet. Ferner sagt die Sap. insofern fast das Gegentheil von dem, was PFLEIDERER sie sagen lässt, aus, als die Erkenntniss der Güte Gottes und die Erwartung seiner Barmherzigkeit grade nicht mit seiner Langmuth gegen seine Feinde, sondern mit seiner 1000fachen Peinigung derselben in Beziehung gesetzt wird. — Obwohl nun in diesem Punkte solche charakteristischen Unterschiede anerkannt werden müssen, so wird darum die Bedeutung auch dieser Beziehung doch nicht aufgehoben. Man könnte im Gegentheil sagen, der Beweis wird dadurch noch zwingender. Die dunkle anakoluthische Ausdrucksweise des Apostels, in deren Enträthselung die Erklärer bis heutigen Tages noch keineswegs einig geworden sind, versteht sich am besten bei der Annahme, dass dem Apostel zwar Gedanken und Ausdrucksweise der Sap. vorschweben, dass er ihnen aber, wenn er sie sich auch zum Theil aneignet, doch schliesslich eine andere Wendung geben muss, um sie passend seinem Gedankengange einzufügen. Eine dem entsprechende genauere Erklärung der paulinischen Stelle würde hier zu weit führen.

Zu der auffallenden Verwandtschaft in so originellen Gedanken wie den beiden zuletzt erörterten tritt nun noch hinzu die überraschende zum Theil wörtliche Aehnlichkeit im Ausdrucke bei den zwei zuerst genannten Vorstellungen:

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 342.
[2] Vgl. Paulinismus [2]S. 265 Anm.

Sap. 12 12: τίς γὰρ ἐρεῖ· τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου;	Rm. 9 19 20: μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως .... τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;	Jes. 45 9 10: μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ τί ποιεῖς; ...... μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό; Vgl. noch Jes. 29 16 Jer. 18 6 auch 19 1 ff. Jes. 64 8 Job. 9 12b Dan. 4 32.

Wie diese Uebersicht und besonders die Vergleichung mit den alttestl. Parallelen zeigt, ist die Uebereinstimmung von Röm. 9 20 mit Sap. 12 12a nicht beweisend, da an dieser Stelle theils Jes. 45 9 f., theils Job. 9 12b Dan. 4 32 (beide Male auch ἐρεῖ τί ἐποίησας) grade so starke oder noch etwas weiter gehende (bei Röm. und Jes.: μή, während bei Sap. τίς) Berührung zeigen. Auch das Bild vom Töpfer und Thon, angewandt auf das Verhältniss Gottes zum Menschen, erscheint nach den angeführten Stellen als ein im A. T. ganz geläufiges. Aber in entscheidender Weise tritt nun hinzu Sap. 12 12b vgl. Röm. 9 19b. Wenn hier auch das eine Mal κρίμα, das andere Mal βούλημα, in ersterem Falle das Fut., im zweiten das Perf. steht, so wird doch angesichts der gleichen Satzbildung und desselben Verbums — und zwar dies beides in demselben Zusammenhang wie vorhin — der Schluss kaum zu umgehen sein, dass Paulus diese Sap.-Stelle wenn auch nicht vor Augen, so doch im Gedächtnisse gehabt hat. Und im Interesse auch der folgenden Ausführungen sei schon hier darauf hingewiesen, dass wir streng wörtliche Citate bei Paulus kaum erwarten dürfen. Wie seine Benützung der LXX oder auch des hebräischen Textes des A. T.s zeigt, legt der Apostel auf genaue Wiedergabe in der Regel keinen Werth. Die meisten seiner Anführungen sind ungenau, frei nach dem Gedächtniss gegeben. Ist das aber schon bei den kanonischen Schriften des A. T.s der Fall, wie viel weniger wird Paulus bei Apokryphen-Reminiscenzen wörtliche Treue beobachtet haben[1]! — In demselben Zusammenhange verwendet Paulus zur Veranschaulichung des Gedankens, dass dem Thun Gottes gegenüber für den Menschen jegliche Widerrede ausgeschlossen ist, nicht nur ein in

---

[1] Es ist nicht recht verständlich, wie Grimm (1860 S. 36 f.), der zu den entschiedensten Leugnern der Bekanntschaft des Apostels mit Sap. gehört, bei I Clem. 27 5 eine Reminiscenz an Sap. 11 22 12 12 für wahrscheinlich halten kann. Freilich hat Clem. das Fut. und in Uebereinstimmung mit Sap. 11 12 κράτει. Aber der Hauptbeweis liegt doch auch für Grimm in der Verbindung beider Fragen bei Clem. Die Frage aber, ob nicht Letzterem überhaupt eine genauere Wiedergabe von Citaten eigenthümlich ist, als dem Apostel, ist von Grimm nicht erwogen.

seiner näheren Ausführung sehr eigenthümliches Bild, das gleichfalls bei Sap. begegnet, sondern hat auch wieder im Wortlaut Uebereinstimmung und Anklänge an Sap.:

Sap. 15 7: καὶ γὰρ κεραμεὺς..... πλάσσει πρὸς ὑπερεσίαν ἡμῶν ἓν ἕκαστον, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πήλου ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη, τά τε ἐναντία, πάντα ὁμοίως. τούτων δὲ ἑκατέρων τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις κριτὴς ὁ πηλουργός.

Rm 9 21: ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πήλου ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;

Der Zusammenhang ist hier bei Sap. und Paulus zwar nicht derselbe. Ersterer dient das Bild dazu, die Thorheit und Lächerlichkeit des Götzendienstes, für den auch der Töpfer seine Kunst aufbietet, in's Licht zu stellen. Paulus vergleicht die verschiedenen Menschenklassen mit Gefässen, die für entgegengesetzte Bestimmung geschaffen werden. Aber die Hauptsache ist hier, dass beide Schriftsteller das auch sonst, wie wir sahen, gebräuchliche Bild vom Töpfer und Thon nach der eigenthümlichen Richtung ausbilden, dass der Töpfer aus ein und demselben Stoff Gefügte zu ganz entgegengesetztem Gebrauch bildet. Hier muss selbst GRIMM[1] das Zugeständniss machen, dass ihm für dieses Beispiel keine Parallele bekannt sei. Er findet dann einen Ausweg in der Möglichkeit, dass „zwei gewandte Schriftsteller" auch unabhängig von einander im Gebrauch dieses so nahe liegenden Beispieles zusammentreffen könnten. Eine solche Möglichkeit lässt sich freilich nicht gänzlich bezweifeln. Aber alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht doch für Benützung des früheren Schriftstellers durch den späteren. Denn so nahe lag diese Weiterausmalung des Bildes keineswegs. Die Wahrscheinlichkeit der litterarischen Abhängigkeit wird noch durch die Beobachtung verstärkt, dass nicht nur von Beiden zum Theil dieselben Worte gewählt sind, sondern dass auch der Gedanke, dass der Töpfer freie Verfügung über die Bestimmung seiner Gefässe hat, beide Male (τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις κριτὴς ὁ πηλουργός, ἔχει ἐξουσίαν) ausdrücklich betont ist. Auch der oben erwähnte dritte beiden Schriftstellern gemeinsame Hauptgedanke erhält in seiner ersten Hälfte, welche das Verhalten Gottes den Feinden gegenüber schildert, eine Ausführung, die auch im Ausdrucke wieder Verwandtes hat:

Sap. 12 20: εἰ γὰρ ἐχθροὺς παίδων σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τοσαύτης ἐτιμωρήσω προσοχῆς καὶ διέσεως.

Rm. 9 22: εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν ..... ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν.

[1] Vgl. a. a. O. S. 36.

Hier hat schon Bleek mit Recht auf die gleiche Anlage der Periode in dem εἰ des Vordersatzes, worauf zwar nicht viel gebaut werden darf, und auf die ähnliche Charakterisirung der Objekte (ὀφειλομένους θανάτῳ, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) aufmerksam gemacht. Wenn er dann aber in der gleichen Weise μετὰ τοσαύτης προσοχῆς und ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zusammenstellt, so ist dies darum nicht ganz begründet, weil προσοχή keineswegs, wie er mit manchen Andern anzunehmen scheint, eine ähnliche Bedeutung wie μακροθυμία, also etwa von Nachsicht, hat, sondern Aufmerksamkeit[1] heisst. Dagegen kann mit Recht der Zusatz καὶ διέσεως in dem Sinne Bleek's, der ihn nicht verwerthet, in Anspruch genommen werden. Denn die folgenden Worte (δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας) haben nur Sinn, wenn die an προσοχῆς sich anschliessenden Worte den Begriff „Milde" oder „Nachsicht" enthielten[2]. Es begegnen

---

[1] Allerdings führt Wahl (Clavis librorum V. T. apocryphorum 1853 S. 428) unter προσοχή als dritte Bedeutung „Nachsicht" an. Die einzige Stelle aber, die er ausser der unsrigen für diese Uebersetzung anführt, Sir. praef. prim., ist ebenso wenig beweisend. Denn in jenem Prolog wünscht sich der Verfasser Solche, welche μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς sein Buch lesen. Das heisst wohl nicht: wohlwollende und nachsichtige, sondern wohlwollende und aufmerksame Leser. Denn im andern Falle hätten wir kaum einen des Verfassers würdigen Wunsch. Kann man aber hier etwa noch schwanken, so ist dies unmöglich angesichts von Sir. 11 16, wo von Einem die Rede ist, der reich ist ἀπὸ προσοχῆς καὶ σφιγγίας αὐτοῦ d. h. in Folge seiner Aufmerksamkeit („er ist genau") und Knickerei. (Bei dem Fehlen von σφιγγία in dem clavis von Wahl macht man auch die bei dem sonst so trefflichen Buch sich leider recht oft wiederholende Beobachtung, dass gerade seltene Worte in das Lexikon gar nicht aufgenommen sind.) Aber auch Sap. selbst hat noch eine Stelle: 6 19 (προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας) wo nur die Bedeutung Aufmerksamkeit passt. An unserer Stelle 12 20 wird auch nur so 12 21 ἀκριβείας ganz verständlich. Ebenso führen Stephanus Thesaurus graecae linguae I Sp. 1352 und Sophokles Greek lexicon of the roman and byzantine periods 1890 S. 947 (letzterer mit einer Ausnahme nur bei Jamblichus, wo es Ankunft bedeuten soll) nur diese Bedeutung an. Vgl. das Richtige auch schon bei Trommius (Concordanz II), S. 361. Grimm a. a. O. S. 228 u. Deane a. a. O. S. 178.

[2] Die Worte καὶ διέσεως (Cod. Sin.) wurden in einigen Handschriften gar nicht gelesen. Andere lasen καὶ δεήσεως (dafür noch Grimm a. a. O. S. 229), noch Andere καὶ διέσωσας. Letztere beiden Lesarten geben keinen rechten Sinn und erklären sich wie die Streichung der Worte aus der Verlegenheit, das seltene διέσεως zu deuten. Am wahrscheinlichsten ist hier die Bedeutung „durchlassen" in übertragenem Sinne anzunehmen (vgl. πάρεσις Röm. 3 25), wenn auch diese Anwendung sonst nicht bezeugt zu sein scheint, vgl. Deane a. a. O. S. 178. Farrar (The wisdom of Solomon in Wace The holy Bible) 1888 S. 495. Zöckler a. a. O. S. 382.

uns also auch hier wieder auffallende Anklänge sowohl bei der Schilderung der Feinde wie in der Beschreibung des solchen Objekten gegenüber erstaunlichen Verhaltens Gottes. — Die sämmtlichen angeführten Gründe erhalten endlich noch eine geradezu zwingende Verstärkung durch den Umstand, dass in demselben Zusammenhang bei beiden Schriftstellern drei Gedanken verbunden erscheinen, die keineswegs sich gegenseitig fordern. Nicht nur also sind von den drei Hauptgedanken zwei sehr origineller Natur, nicht nur werden die gemeinsamen Gedanken in zum Theil wörtlicher Uebereinstimmung mindestens mit grosser Aehnlichkeit ausgedrückt, sondern die drei Hauptgedanken, die innerlich keineswegs nothwendig zu einander gehören, sind in einem und demselben Gedankengefüge dort wie hier verbunden.

Ein zweiter bedeutsamer Punkt, in dem Paulus sich mit Sap. berührt, ist die Beurtheilung des heidnischen Götzendienstes. Da die Bekämpfung desselben ein wesentliches Stück der Aufgabe bildet, die sich der Verfasser von Sap. gestellt hat, so ist vollkommen verständlich, wie diese Frage der Anlass zu breit ausgeführten Darlegungen c. 11 13 15 wird. Sap. erörtert denn auch in gründlicher Weise eine ganze Reihe von Einzelheiten, wie z. B. die verschiedenen Arten und Thätigkeiten der Götzenbildner 13 11 ff. 15 8 ff., die Entstehung des Götzendienstes 14 15 ff., die Lächerlichkeit des ganzen Gebahrens der Götzenverfertiger und Götzendiener 15 15 ff., Dinge, auf die der Apostel nicht zu sprechen kommt, weil sie für den Hauptzweck, dem seine Besprechung der Götzenverehrung dient, keine Bedeutung hatten. Dieser Umstand kann also nicht befremden. Aber man[1] hat darauf hingewiesen, dass Behauptungen wie die, der Mensch sei φύσει μάταιος Sap. 13 1, Gott würde aus den Werken erkannt 13 5, viel zu allgemein seien, um bestimmt verwerthet werden zu können. Mit Recht kann man sich auch für mehrere Ausführungen bei Paulus statt auf Sap. vielmehr auf das A. T. berufen[2]. So wird schon dort die Thorheit des Götzendienstes und die mit solcher Thorheit in lächerlichem Widerspruch stehende Anmassung der Menschen gegeisselt Rm. 1 23 25 22 vgl. z. B. Jer, 10 14 15. Auch die Warnung, Bilder von Thieren anzufertigen oder Sonne, Mond und Sterne zu verehren, begegnet uns Deut. 4 16—19 vgl. Röm. 1 23 Gal. 4 8—10. Ebenso hat der Gedanke, dass die Herrlichkeit Gottes,

---

[1] Vgl. z. B. Menzel Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos 1889 S. 62.

[2] Vgl. z. B. Keerl a. a. O. 1855 S. 82f.

welche in seinen Werken erschaut werden kann, vgl. z. B. Ps. 19 2 ff. Jes. 40 26 auch Ps. 8 2—4, in das Abbild von Thieren verkehrt wurde Röm. 1 23 seine nächste Parallele in Ps. 106 20[1]. Allein die Uebereinstimmung zwischen Sap. und Paulus geht weit und in charakteristischen Formen über diese Berührungen hinaus. Darum haben mit Recht die meisten Forscher, welche zu dieser Frage Stellung genommen haben, diesem Punkte eine entscheidende Bedeutung beigemessen[2]. Schon darin erinnert Paulus überraschend an Sap., dass auch er wie diese eine doppelte Betrachtungsweise gegenüber dem Götzendienste zur Geltung bringt. Sap. nämlich unterscheidet deutlich ein feineres Heidenthum, welches die himmlischen Körper zu Göttern macht und als solche verehrt 13 1—5, und ein roheres, das menschliche Götzenbilder für Götter hält und selbst verächtliche Thiere anbetet 13 10 ff. vgl. 12 24. Damit steht in engem Zusammenhang eine mildere und schroffere Beurtheilung des Götzendienstes 13 6 (ἐπὶ τούτοις ἐστὶ μέμψις ὀλίγη) vgl. 12 24. Eigenthümlich und höchst beachtenswerth ist nun aber weiter der Umstand, dass gegenüber der feineren Art des Götzendienstes das Urtheil des Verfassers schwankt. In demselben Zusammenhang, in dem er nur einen geringen Tadel aussprechen will 13 6, sagt er 13 8: πάλιν δὲ οὐδ᾽ αὐτοὶ συγγνωστοί. Diese Unsicherheit aber in der Beurtheilung hat ihren tieferen Grund darin, dass im einen Falle von der Unwissenheit und Unkenntniss der Menschen in diesen Dingen geredet wird 13 1 (μάταιοι, θεοῦ ἀγνωσία) 14 22 (ἄγνοια) — solcher gegenüber kann und muss ja eine gewisse Milde walten — dass dagegen im andern Falle die Möglichkeit richtiger Gotteserkenntniss und Gottesverehrung klar ausgesprochen wird 13 3 ff. 9; vgl. 1 1 2. Die Menschen hätten aus der Herrlichkeit der Geschöpfe auf den noch herrlicheren Schöpfer schliessen können und müssen. Das haben sie nicht nur nicht gethan, sondern auch geradezu durch ihre ἀδικία und κακία sich schliesslich die Möglichkeit der Gotteserkenntniss genommen 11 15 1 1—5; 2 21. Diese gesammte Betrachtungsweise, der Originalität schwerlich abgesprochen werden kann, findet sich nun, wie schon

---

[1] Vgl. auch die betreffenden Parallelen mit Philo bei SIEGFRIED Philo 1875 S. 305f.

[2] Vgl. NACHTIGAL I S. 219—222 STIER a. a. O. 1828 S. 500ff. u. 1853 S. 21. NITZSCH, Deutsche Zeitschr. a. a. O. S. 387b. BLEEK a. a. O. S. 341. ZELLER a. a. O. S. 274. EDM. PFLEIDERER a. a O. 1886 S. 308 Anm. 1 u. 317. O. PFLEIDERER, Urchristenthum S 161f., Paulinismus ²S. 83f. 79 Anm., auch revidirte Bibelübersetzung.

angedeutet wurde, in ihren einzelnen Zügen auch bei Paulus. Auch der Apostel redet einerseits von der Gestirnverehrung. In diesem Zusammenhange (Gal. 4 8—10) ist sein Urtheil ein mildes; er bezeichnet die Heiden hier als οὐκ εἰδότες θεόν (vgl. I Kor. 12 2), entschuldigt sie also gewissermassen mit ihrer Unwissenheit, mit ihrem blinden Hingerissenwerden. Andrerseits (Röm. 1 18 ff.) erhebt der Apostel die schwersten und schärfsten Anklagen gegen den heidnischen Götzendienst und bezeichnet seine Träger ohne Weiteres als ἀναπολογήτους V. 20 da, wo er auf die Abbildung von Menschen und Thieren zum Zwecke göttlicher Verehrung zu sprechen kommt V. 23 25. In diesem Zusammenhange setzt denn auch Paulus ebenso wie Sap. die Möglichkeit wahrer Gotteserkenntniss und zwar auf Grund derselben Thatsachen woraus V. 19—21. Ja der Apostel geht auch noch den letzten Schritt mit Sap., indem auch er annimmt, dass die Menschen durch ihre eigene Schuld, für die er sogar denselben Ausdruck ἀδικία V. 18 anwendet, am Ende die Wahrheit verloren haben und der Verfinsterung anheim gefallen sind V. 18 21 f.[1]. Mag nun immerhin der Apostel noch andere Gründe gehabt haben, die ihn bestimmten, im Galaterbrief so milde, im Römerbrief so scharf über die Verirrungen des heidnischen Götzendienstes zu urtheilen, das Schwankende, ja Gegensätzliche in der ganzen Auffassung (vgl. Röm. 1 19 21 γνόντες τὸν θεόν mit Gal. 4 8 οὐκ εἰδότες θεόν), die Ausführung der Gedanken im Einzelnen erinnern so stark an die verwandten Betrachtungen von Sap., dass alle Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des Apostels von dem Weisheitsbuche spricht. Auch tritt der Gemeinsamkeit der Gedanken die Aehnlichkeit oder gar Gleichheit in den Ausdrucksformen bestätigend zur Seite. Dieselben Bezeichnungen werden von beiden Schriftstellern für die Erkenntniss Gottes angewendet: ἐπίγνωσις Rm. 1 28 ἐπιγιγνώσκειν Sap. 13 1; 12 27 und νοεῖν Röm. 1 20 Sap. 13 4. Paulus gebraucht für die durch die Sünde der Menschen herbeigeführte Unfähigkeit göttlicher Erkenntniss ein ähnliches Bild (Rm. 1 21 ἐσκοτίσθη ἡ καρδία) wie Sap. (2 21 ἀπετύφλωσε αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν). Erwähnenswerth ist ferner die für den gleichen Gedanken ähnliche Construktion ἀναλόγως θεω-

[1] Dieser Gedanke, dass sittliche Lauterkeit die subjective Bedingung für die Erkenntniss Gottes sei, dass dagegen Unsittlichkeit den Sinn für das Göttliche abstumpft, wird von Sap. noch in aller Einfachheit ausgesprochen, während er bei Philo eine theosophisch-speculative Ausbildung erfahren hat (vgl. Grimm a. a. O. 1860 S. 52). Auch hier liegt also für Paulus die Anknüpfung an Sap. viel näher als an Philo.

ρεῖται Sap. 13 5 und νοούμενα καθορᾶται Rm. 1 20. Beide wenden auch in dieser Darlegung den Ausdruck ἀσύνετος an Sap. 11 15 Rm. 1 21. — Aber nicht nur der Götzendienst selbst, sondern auch seine verderblichen Folgen werden von Paulus in offenbarem Anschluss an Sap. geschildert. Es vollzieht sich in der an den Götzendienst sich knüpfenden bodenlosen Unsittlichkeit ein göttliches Gericht, welches das Gesetz erkennen lässt, dass Gleiches mit Gleichem gestraft wird Sap. 11 15 16; 12 27. Auch dieser Gedanke kommt bei Paulus in einem Wortspiele (Röm. 1 28 καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν) und besonders in der Betonung, dass Widernatürliches mit Widernatürlichem bestraft wird (Röm. 1 26 27), zum Ausdruck[1]. Die immerhin plumpe und etwas geschmacklose Art aber, in der Sap. diesen Gedanken im Einzelnen anwendet (11 15: ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετὰ . . . . . ἐπαπέστειλας αὐτοῖς πλῆθος ἀλόγων ζῴων) hat der Apostel vermieden. Die Uebereinstimmung erstreckt sich trotzdem noch weiter. Sagt Sap. (14 12 27) geradezu, dass der Götzendienst die Quelle aller Unsittlichkeit ist, und erläutert sie diesen Gedanken durch einen umfangreichen Lasterkatalog (vgl. 14 23—27)[2], so hat auch Paulus einen solchen in demselben Zusammenhang (vgl. Röm. 1 24—32, bes. V. 29—31). Die Bedeutung dieser Thatsache kann nicht abgeschwächt werden durch die Beobachtung, dass in den beiderseitigen Verzeichnissen nur wenige Worte wie φόνος und δόλος identisch sind[3]. Wer wollte annehmen, dass der Apostel eine solche Aufzählung wörtlich in sein Gedächtniss aufgenommen hätte? Jeder der beiden Schriftsteller hob die Sünden hervor, die ihm nach seinen Erfahrungen am nächsten lagen. Aber das ist eben das Auffallende, dass beide Verfasser, nachdem sie das Wesen und die Thorheit des Götzendienstes geschildert haben, nun auch die unsittlichen Folgen in breiter Ausführung aufzählen, so, dass zum Schlusse die Darstellung in einem Verzeichniss gipfelt, in dem ohne erkennbaren inneren Zusammen-

[1] Vgl. zu Röm. 1 27 auch die von SIEGFRIED a. a. O. S. 307 angeführten Stellen aus Philo.

[2] Es scheint mir eine recht künstliche Combination zu sein, welche schon in den Sap.-Text Gedanken einträgt, wenn EDM. PFLEIDERER a. a. O. 1886 S. 312 Anm. 1 diese Stelle auch I Kor. 6 6—20 durchklingen lässt.

[3] Als ein Beispiel für die Art, mit wie nichtigen Gründen gegen die Abhängigkeit des Apostels von Sap. gestritten worden ist, sei hier eine Stelle bei KEERL a. a. O. 1855 S. 87 angeführt: „Wie kann man aber die Ursprünglichkeit der paulinischen Stellen (Röm. 1 28—31) leugnen? Der Apostel zählt 24 Laster auf, der neue Salomo 14“.

hang Sünde an Sünde gereiht wird. In zwei wesentlichen Punkten deckt sich aber die Schilderung der Laster auch inhaltlich. Die Unzuchtssünden werden besonders hervorgehoben (vgl. Sap. 14 12 πορνεία V. 26 γάμων ἀταξία, μοιχεία mit Rm. 1 24) und unter ihnen ausdrücklich die widernatürlichen, von Paulus in andeutender Beschreibung (Röm. 1 26 27), von Sap. durch eine kurze Bezeichnung (14 26 γενέσεως ἐναλλαγή). Endlich stellt Paulus, wenn auch in sehr abweichender Ausdrucksweise wie Sap. fest, dass die Schändlichkeiten, welche im Gefolge des Götzendienstes auftreten, noch dazu eine freundliche Beurtheilung von Seiten der Menschen finden (Sap. 14 22 vgl. Röm. 1 32)[1].

Zu den nicht abzuleugnenden Beziehungen zwischen Sap. und Paulus wird endlich auch die Sap. 9 15 wie II Kor. 5 1 4 begegnende Vorstellung über das Verhältniss des Leibes zur Seele gezählt werden dürfen[2]. Indem Paulus hier den Leib als σκῆνος bezeichnet, als etwas, das die Seele belastet, aus dem sich die Seele herausselmt, spricht er eine Anschauung aus, die in dieser Form sonst bei ihm nie begegnet. Für das Gefühl des στενάζειν ἐν τῷ σκήνει II Kor. 5 4 würde ja der schmerzliche Ausruf des Apostels Rm. 7 24 noch eine Parallele bilden, auch könnte zu der Vorstellung βαρούμενοι allenfalls αἰχμαλωτίζειν Rm. 7 23 verglichen werden. Die allgemeine Betrachtungsweise hinsichtlich des Verhältnisses von Leib und Seele ist aber überhaupt hier nicht das Entscheidende. Denn gegenüber der Behauptung, dass Paulus diese nothwendig aus Sap. entlehnt haben müsse, lässt sich hinweisen auf die weite Verbreitung dieser Vorstellung. Schon die Pythagoräer und Platoniker haben häufig den Leib mit einem Zelte verglichen, σκῆνος wird fast gleichbedeutend mit Leib gebraucht[3]. Ebenso ist die Anschauung, dass der Körper für die Seele eine Last, ein Kerker sei, den Platonikern wie jüngeren Stoikern geläufig[4]. Vor Allem aber ist sie ein Grundgedanke der alexandrinischen Philosophie. Unter diesen Umständen muss die

[1] Vgl. Edm. Pfleiderer a. a. O. 1886 S. 317. Die Behauptung von Pfleid., dass auch hier heraklitische Einflüsse hineinspielen, kann unerörtert bleiben.

[2] Vgl. Nachtigal I 217f. Stier a. a. O. 1828 S. 499 u. 1853 S. 25. Auch von Zeller a. a. O. Edm. (vgl. a a. O. 1886 S. 296f. Anm. 1) und Otto Pfleiderer (vgl. Urchristenthum S. 161, Paulinismus ²S. 30, 284) wird diese Parallele für entscheidend gehalten, während Bleek (a a. O. S. 343) vorsichtiger urtheilt.

[3] Vgl. die vielen bei Heinrici (Das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier 1887 S. 241f. Anm. 1) angeführten Stellen.

[4] Vgl. Grimm a. a. O. S. 188.

Möglichkeit offen gehalten werden, dass Paulus diese Betrachtungsweise, welche dem im A. T.[1] wurzelnden Juden keineswegs nahe lag, aus seinem Verkehr mit Nichtjuden aus der Sprache des Lebens aufgenommen hat. Und da reicht diese Ableitung schwerlich aus, weil Paulus auch im Wortlaute mit Sap. übereinstimmt. Nicht nur hat er mit ihr den technischen Ausdruck σκῆνος[2] gemein, sondern auch βαρέω (βαρύνω). Beides zusammen hat selbst die mit Sap. sehr verwandte Stelle bei Platon nicht[3]. Die Anwendung des Wortes βαρέω ist aber in dem paulinischen Zusammenhang wohl entbehrlich und erklärt sich im Grunde befriedigend nur aus unmittelbarer literarischer Abhängigkeit des Apostels von Sap. Verstärkt wird diese Vermuthung durch die schon von Edm. Pfleiderer[4] gemachte Beobachtung, dass auch sonst in dem paulinischen Abschnitte II Kor 5 1—9 schlagende Parallelen mit Sap. 9 enthalten sind, nicht nur in Gedanken sondern bis auf einzelne Worte. Betont Sap. 9 16, dass der Mensch kaum die irdischen Dinge zu erforschen vermöge, geschweige denn die himmlischen, dass den Rath Gottes Keiner erkennen könnte, wenn Gott nicht seinen Geist aus der Höhe gesandt hätte (9 17: τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων vgl. v. 10), so sagt Paulus II Kor. 5 7: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἴδους und spricht in demselben Zusammenhang von dem ἀραβὼν τοῦ πνεύματος, den Gott den Christen giebt. Der Begriff des Geistes tritt hier zwar in anderer Beziehung auf (vgl. jedoch auch Sap. 8 13 17). Aber eine Reminiscenz des Apostels an Sap. 9 ist trotzdem auch hier wahrscheinlich, zumal wenn wir sehen, dass das seltenere Wort εὐάρεστος Sap. 9 10 und II Kor. 5 9 vorkommt[5].

Otto Pfleiderer[6] hat an die Berührung von II Kor. 5 1 ff.

[1] Die von Grimm a. a. O. genannten Stellen Jes. 38 12 Job. 4 19 können weder für Sap. noch für II Kor. 5 1 ff. als Parallelen gelten.

[2] Σκῆνος kommt in der ganzen biblischen Gräcität nur Sap. 9 15 und II Kor 5 1 4 vor, während σκηνή im A. u. N. T. sehr häufig begegnet.

[3] Vgl. Phaedon 81 c: ἐμβριθὲς δέ γε (τὸ σῶμα) οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες . . . . ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται. Die Stelle hat neben βαρύνειν mit Sap. gemeinsam ἐμβριθές (βρίθει) und γεῶδες. Statt des letzteren Wortes hat Paulus den dasselbe bezeichnenden Ausdruck ἐπίγειος.

[4] Vgl. a. a. O. 1886 S. 296 f. Anm. 1. Unter den von Pfleiderer betonten Berührungen erscheint mir die zwischen Sap. 9 8 15 und II Kor 5 1 2 nicht einleuchtend, denn sie fusst auf einer zu künstlichen Reflexion. Auch die übrigen dürften schwerlich entscheidend, jedoch mindestens sehr beachtenswerth sein.

[5] Εὐάρεστος kommt fast nur in der späteren Gräcität vor, in der biblischen nur Sap. 4 10 9 10 (wenigstens sind diese beiden Stellen allein von Trommius aufgeführt) sowie in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur.

[6] Vgl. Urchristenthum S. 161, Paulinismus [2]S. 284.

mit Sap. 9 15 unter weiterer Vergleichung von Sap. 3 1 ff. 8 13 17 6 20 einerseits und Phil. 1 23 andrerseits einen sehr bedeutsamen Schluss geknüpft, der noch der Prüfung bedarf. Pfleiderer meint, diese Stellen zeigten, wie Paulus sich von der Auferstehungshoffnung des palästinensischen Judenthums zu der spiritualistischen Unsterblichkeitshoffnung der Alexandriner, welche er direkt aus Sap. genommen, gewandt habe. Vermuthlich sei er durch Apollos für letztere gewonnen worden. In dieser Form dürfte die Behauptung Pfleiderer's kaum ganz zutreffend sein, wenn nämlich die Meinung die ist, dass es sich hier in erster Linie um einen theoretischen Process handelt, in dem Paulus die frühere Auffassung zu Gunsten der letzteren, beeinflusst durch Apollos, aufgegeben habe. Die von Pfleiderer betonte Verschiedenheit zwischen den älteren Briefen des Apostels und II Kor. 5 1 ff. besonders aber Phil. 1 23 besteht zweifellos. Und die Uebereinstimmung von Phil. 1 23: τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι mit Sap. 3 1—3: δικαίων δὲ ψυχαὶ (es handelt sich um die ψυχαί Abgeschiedener) ἐν χειρὶ θεοῦ ...... οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ Sap. 6 20: ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ liegt auf der Hand. Aber der Apostel wird zu dieser Aenderung seiner Auffassung nicht auf dem Wege des Denkens zunächst gelangt sein, sondern auf dem der praktischen Erfahrung. Es wird seinen guten Grund haben, dass die spiritualistische Hoffnung in den Briefen begegnet, welche von unmittelbarer Lebensgefahr des Apostels reden (II Kor. 1 8—10, Phil. 1 20 f. 2 17). Der Apostel hatte dem Tode unmittelbar in's Auge geschaut[1]. Mit der Möglichkeit ja Wahrscheinlichkeit zu sterben vor der Parusie musste er nun rechnen. Sein Glaube aber triumphirt auch über diese Enttäuschung seiner früher fest gehegten Hoffnung. Unlöslich weiss er sich mit seinem Herrn verbunden. Von ihm kann ihn auch der Tod nicht scheiden (Röm. 8 38 f.). Darum ist der Tod nur die Brücke zu noch unmittelbarerer seligster Gemeinschaft mit Christus. Für diese Glaubensgewissheit wird dann der Apostel eine ihm zusagende Hülfsvorstellung in der spiritualistischen Hoffnung der Alexandriner gefunden haben. So entlehnt er der Sap. die Ausdrucksform für eine auf ganz anderem Wege gewonnene Glaubensüberzeugung[2].

---

[1] Pfleiderer streift wenigstens diesen Gedanken Paulinismus [2]S. 285: „wie der Apostel selbst unter den wachsenden Trübsalen sich jener Hoffnung getröstet hat (II Kor. 5 8 Phil. 1 23)“.

[2] Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung auch die Aufnahme von Aus-

Die in diesem Abschnitte erörterten Beziehungen zwischen Sap. und Paulus dürften die wichtigsten, ja die für die Frage entscheidenden sein. Wendet sich nunmehr die Untersuchung der dritten Gruppe von Parallelen zu, die mindestens eine sehr bemerkenswerthe Verwandtschaft aufweisen, so bedarf es kaum der Erklärung, dass die Grenze zwischen der zweiten und dritten Klasse eine fliessende ist. Im Folgenden werden noch Berührungen zur Sprache kommen, die mehrere Forscher für ebenso entscheidend gehalten haben wie die in diesem Abschnitte besprochenen. Das subjective Urtheil hat in solchen Fragen nothwendiger Weise einen weiten Spielraum.

3) Die übrigen beachtenswerthen Parallelen.

Nach der Ansicht Otto Pfleiderer's hätte unter den entscheidenden Beziehungen zwischen Paulus und Sap. auch die Anthropologie zur Sprache kommen müssen. Auf Grund einer Zusammenstellung von Sap. 7 8 9 insbesondere von 7_{22}ff. und $9_{6\ 9-17}$ mit I Kor. 2_{6-16} behauptet der genannte Forscher, in dem Grundgedanken der Sap., dass die göttliche Weisheit oder der heilige Geist die Seelen, „in welchen sie ihre bleibende Wohnung finde, zu Freunden Gottes und Propheten mache, mit allem Wissen und aller Tugend ausstatte und selbst des ewigen Lebens theilhaftig mache", liege die Wurzel der Geisteslehre des Paulus [1]. Dass damit zu viel gesagt ist, hat schon Gunkel [2] in überzeugender Weise dargethan. Mit Recht ist von Letzterem darauf hingewiesen worden, dass die vielfach frappirende Aehnlichkeit doch wesentlich in der Form begründet ist, die Sachen aber ganz verschieden sind, und dass dies damit zusammenhänge, dass der Eine ein speculirender Religionsphilosoph, der Andere ein glaubensüberzeugter Apostel Jesu Christi sei. Auch darin ist Gunkel beizupflichten, dass Paulus seine Gedankenreihen nicht der Sap. entlehnt, sondern an das Urchristenthum angeknüpft haben wird. Vielleicht beeinflusst durch diese gegnerischen Darlegungen hat O. Pfleiderer später [3] seine These stark ermässigt und hält nur noch für sehr wahrscheinlich, dass sich Paulus mit

drücken wie ἀφθαρσία Sap. 2_{23} 6_{19} vgl. I Kor $15_{42\ 50\ 53\ 54}$ Röm. 2_{7} Eph. 6_{24} II Tim. 1_{10} Tit. 2_{7}, ἄφθαρτος Sap. 12_{1} 18_{4} vgl. I Kor. 9_{25} 15_{52} Röm. 1_{23} I Tim. 1_{17}, ἀθανασία Sap. 3_{4} 4_{1} $8_{13\ 17}$ 15_{3} vgl. I Kor. $15_{53\ 54}$ I Tim. 6_{16} in den paulinischen Sprachgebrauch.

[1] Vgl. Urchristenthum S. 161, 257.

[2] Vgl a. a. O. S. 86f.

[3] Vgl. Paulinismus ²S. 211.

Sap. berührt habe in der Anschauung, der göttliche Geist wirke nicht bloss ekstatische momentane Zustände, sondern den habituellen Charakter eines gottähnlichen und gottverbundenen Lebens. So weit wird denn auch PFLEIDERER's Behauptung aufrecht erhalten werden können, dass angesichts der mannigfachen Berührungen in Gedanken und selbst Worten eine Benutzung von Sap. auch hier bei Paulus sehr nahe liegt, vgl. I Kor. 2 8 10 11^{b} mit Sap. 9 17; I Kor. 2 9 mit Sap. 7 28; I Kor. 2 10 mit Sap. 7 27; I Kor. 2 14 mit Sap. 9 14; I Kor. 2 15 mit Sap. 9 11; I Kor. 2 16 (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; Jes. 40 13) mit Sap. 9 13 (τίς γὰρ ἄνθρωπος γνώσεται βουλὴν θεοῦ;). Die σοφία, von der ja auch Paulus in diesem Abschnitte wiederholt spricht, ist dem Verfasser von Sap. identisch mit dem göttlichen Geiste (vgl. ausser 9 17 noch 1 4 f. 6 f. 7 7). Und in der gleichen Form, wie Paulus den für sein ganzes Evangelium centralen Begriff gebraucht, als πνεῦμα ἅγιον erscheint er in der biblischen Gräcität zum ersten Mal in unserm Buch (1 5 9 17)[1]. Es liegt also sehr nahe, dass Paulus, wenn er anders Sap. kannte, gerne Bezeichnungen und Züge diesem Buche entnahm, welche zu seiner Anschauung vom heiligen Geiste gut passten, etwas zum Ausdruck brachten, was auch ihm zum Wesen des Begriffes gehörte. Also eine höchst beachtenswerthe Berührung bleibt auch diese Parallele in jedem Fall. — Grosse wenn nicht entscheidende Bedeutung wird ferner Röm. 11 32 (ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ) neben Sap. 11 23 (ἐλεεῖς δὲ πάντας) beigelegt[2]. Die wörtliche Uebereinstimmung bleibt ja überraschend. Aber durchschlagendes Gewicht darf diesem Umstande doch wohl desshalb nicht beigemessen werden, weil die für Sap. charakteristische Begründung des Gedankens durch die Allmacht Gottes (ὅτι πάντα δύνασαι vgl. 12 16 τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ) bei Paulus fehlt. Bemerkenswerther ist wohl noch, dass Paulus und Sap. neben den Satz vom Erbarmen Gottes über Alle die Behauptung stellen, dass es dem Verderben Geweihte gebe Sap. 12 10 11^{a} 20 vgl. Röm. 9 22 (auch Röm. 2 7 8 I Kor. 1 18 II Kor. 2 15 16). Und dieser Widerspruch findet sich bei beiden Schriftstellern in demselben Gedankenzusammenhang (Sap. c. 11 12 vgl. Röm. c. 9—11)[3]. In unverkennbarer Weise erinnert auch Eph. 6 11 ff. an Sap. 5 17 ff. Auch hier gehen die Forscher[4]

---

[1] Ps. 51 13 Jes. 63 10 f. übersetzt LXX πνεῦμα ἁγιωσύνης.

[2] Vgl. STIER a. a. O. 1828 S. 500, 1853 S. 21 (dagegen KEERL a. a O. 1855 S. 79), BLEEK a. a. O. S. 343, der diese Berührung zu den sichersten zählt, ZELLER a. a O.

[3] Vgl. im Uebrigen die Ausführungen oben S. 265 f.

[4] Vgl. NACHTIGAL I S. 211. STIER a. a. O. 1828 S. 496, 1853 S. 20.

in ihrer Schätzung des Werthes dieser Berührung auseinander; aber schwerlich wird dieselbe bei näherer Prüfung für belanglos gehalten werden können. Gar nicht in's Gewicht fällt der Einwand, dass im einen Falle die Waffenrüstung des zürnenden und strafenden Gottes, im andern Falle die geistliche Waffenrüstung des Christen geschildert wird. Denn es kommt hier nur auf das Bild selbst und dessen Ausführung an. Ernster zu nehmen ist die Verweisung auf das A. T. als ausreichende Quelle der Uebereinstimmung. Die Grundlage von Jes. 59 17 ist allerdings zweifellos:

Jes. 59 17: καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς

Sap. 5 17—20: λήψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ ..... ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον· λήψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα, ὀξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν

Eph. 6 11 13 14 16 17: ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ ..... διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ ..... ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης ..... ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως .... καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος.

Allein, wenn sich auch in zwei Momenten (vgl. περικεφαλαία mit dem Zusatz σωτηρίου) Eph. enger an Jes. als an Sap. anschliesst, so sind die überwiegenden Berührungspunkte zwischen Sap. und Eph. doch nicht zu übersehen. Beide haben nicht nur den Ausdruck πανοπλία, sondern auch die Beschreibung einer Gesammtwaffenrüstung gemeinsam, von der bei Jes. zwei der wichtigsten Theile, Schild und Schwert, welche allerdings Sap. und Eph. abweichend von einander bezeichnen, fehlen. Beachtet zu werden verdient es auch, dass das Wort πανοπλία, überhaupt in LXX selten, nur noch Sir. 46 6[1] in übertragenem Sinne in der biblischen Gräcität vorkommt. Will man sich angesichts so weitgehender Uebereinstimmung in Bild und Ausmalung desselben doch lieber auf den römischen Soldaten in voller Waffenrüstung beziehen[2], so zieht man jedenfalls das Unwahrscheinliche dem Wahrscheinlichen vor. —

Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie II 1831 S. 262. Bruch a. a. O. S. 376 f. Anm. 2. Bleek a. a. O. S. 343. Keerl a. a. O. 1855 S. 72. Grimm a. a. O. 1860 S. 35 f. Zeller a. a. O.

[1] Und auch in dieser Stelle bezieht sich πανοπλία zum Theil auf natürliche Waffen Josua's. Die Waffen, die ihm Gott durch seinen Schutz verleiht, sind nur mitgemeint.

[2] So Keerl a. a. O. 1855 S. 72.

In verschiedenartige Beziehung sind Sap. 1 13—16 2 24 zu Aeusserungen des Apostels (vgl. Röm. 6 23 7 13 8 19 ff.) gesetzt worden, zum Theil freilich so, dass nichts damit bewiesen werden kann. Denn findet man[1] hier nur den gemeinsamen Gedanken, dass die Sünde, nicht etwa Gott, den Tod in die Welt gebracht hat, so ist dieser schon dem A. T. zu entnehmen (vgl. z. B. Gen. 2 17 Ez. 11 31 32 33 11). Bemerkenswerth ist dagegen, dass Rm. 5 12, wo von dem Kommen des Todes in die Welt die Rede ist, dies zum Theil mit den gleichen Worten (εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, bei Sap. steht das Verbum voran) ausgedrückt wird. Das Wichtigste jedoch ist, dass Sap. 1 13 14 eine Anschauung vertreten zu sein scheint, welche wohl auch der dunklen Stelle bei Paulus Röm. 8 19 f. zu Grunde liegt. Mit Recht haben auf diese Beziehung schon FARRAR[2] und HILGENFELD[3] hingewiesen. Beiden Stellen dürfte der Gedanke gemeinsam sein, dass die φθορά (Röm. 8 21) oder die ἀπώλεια (ὄλεθρος, ᾅδου βασίλειον Sap. 1 13 14) nicht etwas ursprünglich von Gott Gewolltes, von Gott in die Natur Gelegtes ist. Eine gewisse Anknüpfung hätte freilich auch dieser Gedanke schon in Gen. 1 31, wonach Alles, was Gott geschaffen hatte, gut war. Aber über die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Natur ist dort noch nichts ausgesagt. Unsre Parallelstellen enthalten also doch insofern einen neuen originellen Gedanken, als die gewaltsame Beschränkung oder Aufhebung der Existenz der Geschöpfe als von Gott ursprünglich nicht gewollt oder als nicht in ihrer Natur liegend bezeichnet wird[4].

---

[1] NACHTIGAL I S. 200 stellt Sap. 1 13 15 16 mit Röm. 7 13 zusammen, offenbar weil nach ersteren Stellen nicht Gott, sondern das Thun der Gottlosen, nach der paulinischen nicht etwas Gutes, das Gesetz, sondern die Sünde den Tod wirkt. Mit nicht geringerer Berechtigung vergleicht STIER a. a. O. 1828 S. 493 u. Anm. k Sap. 2 24 (1 13—16) mit Röm. 6 23.

[2] Vgl. a. a. O. S. 429.

[3] Vgl. a. a. O. S. 161. Wenn HILGENFELD auch Sap. 2 24 hier herbeizieht und einen nicht näher begründeten Schluss an die Worte „φθόνῳ δὲ διαβόλου" zu knüpfen scheint, so ist dies schon darum bedenklich, weil nach dem Zusammenhange dort κόσμος nur von der Menschenwelt stehen kann.

[4] Hierbei wird man sich nicht den Kopf darüber zu zerbrechen brauchen, in welchem Sinn bei dem Satze Sap. 1 14: ἔκτισε (nämlich Gott) γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, die Worte „εἰς τὸ εἶναι" zu fassen sind. An ewiges Sein wird gewiss nicht ohne Weiteres gedacht werden dürfen. Die Reflexion des Schriftstellers geht nur auf den Gegensatz: nicht zum Vergehen, sondern zum Sein hat Gott geschaffen. Die Schwierigkeiten, welche bei weiterem Pressen der Worte entstehen, hat GRIMM (a. a. O. 1860 S. 61 f.), der sich selbst von solchem Verfahren nicht ganz fern hält, treffend erörtert.

Der schon im Vorangegangenen[1] herbeigezogene Vers 11 23 erinnert in seiner zweiten Hälfte ebenso wie 12 10 19 stark an Röm. 2 4; der gemeinsame Gedanke ist hier der, dass die Güte und Milde Gottes die μετάνοια des Sünders zum Zweck haben. Dies ist um so bemerkenswerther, als μετάνοια sehr selten bei Paulus begegnet, hier aber in der gleichen Gedankenverbindung wie bei Sap., die den Begriff auch nur an diesen drei Stellen hat[2]. Bei den Worten παρορᾷς ἁμαρτήματα wird man nach Sinn und Ausdruck noch an Röm. 3 25 (πάρεσιν τ. προγεγονότων ἁμαρτημάτων) erinnert. Die Stelle Röm. 2 4 aber hat zu einer weiteren Reminiscenz, nämlich an Sap. 15 1, Anlass gegeben[3]. Den Adjectiven χρηστός und μακρόθυμος entsprechen bei Paulus die analogen Substantiva. Als erheblich ist eine solche nahe liegende Combination verwandter Begriffe natürlich nicht zu betrachten. Auch die Erörterung der im Folgenden noch anzuführenden Parallelen hat weniger den Zweck, eine unmittelbare Benutzung von Sap. durch Paulus wahrscheinlich zu machen, als darauf hinzuweisen, welche weiteren immerhin bedeutsamen Gedankenberührungen vorhanden sind. Dieselben sind um so gewichtiger, je mehr man von der Abhängigkeit des Apostels von Sap. ohnehin überzeugt ist. Sap. 2 5—7 und I Kor. 15 32 enthalten den gemeinsamen Gedanken, dass von einem gewissen Standpunkte aus, der keine Auferstehung glaubt und mit diesem Leben Alles zu Ende wähnt, ein ungebundenes sinnliches Genussleben durchaus verständlich ist. Diese Lebensmaxime wird von Sap. in breiter plastischer Einzelausführung veranschaulicht, während Paulus sie in eine kurze Sentenz zusammenfasst. Letztere hat er der LXX Jes. 22 13 wörtlich entnommen, welche ihrerseits ein lakonisches Sprüchwort benutzt zu haben scheint[4]. Eine andere Ableitung als aus Sap. liegt also näher. Aber Paulus hat mit Sap. wenigstens den Zusammenhang, auf den er freilich keine Rücksicht zu nehmen pflegt, gemeinsam, während bei Jes. geschildert wird, wie das Volk, statt dem Rufe Gottes zur Busse Folge zu leisten, sich dem sinnlichen Genusse hingegeben hat. Auf jeden Fall bleibt die Gedankenberührung, und Paulus konnte auch das der Sap. entnehmen, dass der schranken-

---

[1] Vgl. S. 278.

[2] Wenigstens nach Trommius, der μετάνοια ausser zu Sap. nur noch zu Prov. 14 15 Sir. 44 15 anführt.

[3] Vgl. Stier a. a. O. 1828 S. 503. Bleek a. a. O. S. 343.

[4] Vgl. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier 1880 S. 19 f. Anm. 1.

lose Lebensgenuss zu einer förmlichen Theorie ausgebildet worden war. — I Kor. 6 2 berührt sich mit Sap. 3 8[1] in dem bei beiden Schriftstellern singulären Gedanken, dass die δίκαιοι (ἅγιοι) in der Endzeit ein Gericht über die ἔθνη (κόσμος) abhalten werden. Eine ähnliche Vorstellung findet sich allerdings auch sonst schon vor Paulus. Von einer Herrschaft der Heiligen ist bei Dan. (vgl. 7 18 22 27) die Rede und LXX enthält in Abweichung vom Urtext auch den Gedanken: τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου (7 22). Vor Allem aber hat Jesus selbst nach Matth. 19 28 Luc. 22 30 seinen Jüngern das Gericht über die 12 Stämme in Aussicht gestellt. Allein mit Sap. berührt sich Paulus nicht nur am meisten im Ausdruck. Im Unterschiede von den Evangelienstellen wird auch von beiden der Gedanke ganz allgemein ausgesprochen. — Röm. 13 1 6 theilt mit Sap. 6 3—5 die Auffassung der Obrigkeit als einer Dienerin, die von Gott ihr Amt empfangen hat (vgl. besonders ὑπηρέται Sap. 6 5 mit λειτουργοί Röm. 13 6). Die von Grimm[2] angeführten Parallelen Dan. 2 21 37 vermögen die Bedeutung dieser Uebereinstimmung nicht abzuschwächen, da dieselben sich nur ganz entfernt mit dem gemeinsam von Sap. und Paulus vertretenen Gedanken berühren, indem Gott als König der Könige bezeichnet wird, welcher ein- und absetzt. — Eine eigenthümliche Berührung findet auch statt zwischen I Kor. 10 4 und Sap. 10 17 11 4[3]. In letzterem Falle ist es die Weisheit, welche die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge bei Tag und Nacht geleitet hat. An sie haben sich die Israeliten in ihrem Durste um Hülfe gewandt, und sie gab ihnen aus dem Felsen Wasser. Diesen Felsen identificirt Paulus mit Christus. Ebenso hat Philo ihn auf den Logos gedeutet, während die Rabbinen die Memra (das Wort) Jahves in der Wüste vor Israel herziehen lassen[4]. Nach dem Allem scheint es sich hier um ein in weiteren Kreisen verbreitetes Theologumenon typologischer Art zu handeln. Von einem solchen mochte Paulus auch durch Sap. Kunde erhalten haben. Bestimmteres lässt sich nicht gut behaupten, da in der beiderseitigen Ausdrucksweise keine Uebereinstimmung herrscht.

---

[1] Schon Nachtigal I S. 206 f. II S. 283 ff. Stier a. a. O. 1828 S. 494, 1853 S. 19 und Bleek a. a. O. S. 343 haben auf diese Parallele aufmerksam gemacht. Dagegen vgl. Keerl a. a. O. 1855 S. 68 und Grimm a. a. O. 1860 S. 90.

[2] Vgl. a. a. O. 1860 S. 124; ausserdem Stier a. a. O. 1828 S. 496, 1853 S 20. Keerl a. a. O. 1855 S. 74, auch revidirte Bibelübersetzung.

[3] Auch schon von Nachtigal I S. 219 verzeichnet.

[4] Vgl. für Philo Siegfried a. a. O. S. 305, für die Rabbinen Weber a. a. O. S. 177.

Wenden wir uns nunmehr endlich noch zu den lexikalischen Berührungen, so sind dieselben weder sehr zahlreich noch von hervorragender Bedeutung. Einiges aber dürfte doch von Belang sein. So ist im höchsten Grade auffallend die scheinbar bis auf die Construction sich erstreckende gleiche Wahl der Ausdrücke Sap. 12 12 und Röm. 8 33: τίς ἐγκαλέσει κατά; Die Construction ist nämlich, abgesehen von der Frageform, nur scheinbar dieselbe, insofern κατά bei Sap. nur in der ganz seltenen Bedeutung von περί gebraucht sein kann, und das Subject, welches angeklagt werden könnte, im Dativ (σοι) steht. Dagegen verbindet Paulus in ganz ungewöhnlicher Weise ἐγκαλεῖν statt mit dem Dativ mit κατά. Um so eigenthümlicher bleibt die Uebereinstimmung, bei der man geradezu auf die Vermuthung einer unwillkürlichen mechanischen Erinnerung geführt wird. Ein ähnliches Verhältniss scheint fast obzuwalten, wenn Sap. 14 7 8 und Gal. 3 11 13 14 eine ganze Reihe von Ausdrücken, die an sich innerlich nicht zusammengehören, in nächster Nachbarschaft stehen: ξύλον, εὐλογία (εὐλόγηται), δίκαιος (δικαιοσύνη) ἐπικατάρατος[1]. Mindestens könnte sich in der auch bei Paulus vorhandenen Gegenüberstellung von ἐπικατάρατος und εὐλογία eine Spur der auch sonst bei Sap. bemerkbaren Vorliebe für pointirte Gegensätze verrathen. — Geradezu in paulinische Gedankenwelt glaubt man sich versetzt, wenn man Sap. 15 2 3 liest: καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος οὐχ ἁμαρτησόμεθα δὲ εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα. τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη. Die hier ausgesprochenen Gedanken von der Gerechtigkeit und dem Gottzugerechnetsein auch des Sünders und von der heiligenden Kraft, welche in diesem Verhältniss liegt, decken sich ja nicht ihrem Inhalte nach mit den ähnlich lautenden paulinischen; aber die hier gewählte Ausdrucksweise mochte dem Apostel besonders geeignet erscheinen, wenn er Gedanken wie Röm. 3 28 5 1 6 11—14[2] in griechischer Sprache wiedergeben wollte. Im Uebrigen verdienen noch folgende Redewendungen und einzelne Worte hervorgehoben zu werden: Die Zusammenstellung von ἅγιοι,

---

[1] Haben doch auch mehrere neuere Forscher, nachdem die Alten eine Art von Weissagung darin erblickt hatten 14 7: εὐλόγηται γὰρ ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη für christlich erklärt wegen seiner allerdings höchst eigenartig an das christliche Kreuz erinnernden Ausdrucksweise. Dem ganzen Zusammenhange nach ist mit dem ξύλον die Arche gemeint, mittelst deren sich die Gerechtigkeit auf der Erde erhielt.

[2] Auch Nitzsch, Deutsche Ztschr. a. a. O. Sp. 388b hat schon auf diese Parallelen hingewiesen.

κλῆρος und φῶς Sap. 5 5 6 vgl. Kol. 1 12 (Eph. 1 18)[1], ἀνυπόκριτος vor Paulus in der biblischen Gräcität nur Sap. 5 18 18 16, bei Profanschriftstellern auch sehr selten, bei Klassikern, wie es scheint, gar nicht, vgl. II Kor. 6 6 Röm. 12 9 I Tim. 1 5 II Tim. 1 5, ἀπότομος Sap. 5 20 6 6 11 10 (an letzterer Stelle, wenn auch mit anderem Ausdruck wie Röm. 11 22 der Güte Gottes gegenübergestellt) 12 9 18 15, ἀποτόμως Sap. 5 22, daneben nur noch: ἀποτομή Jdc. 5 26 (nach A.) und ἀποτομία (Sm. Jer. 51 [28], 35 Na. 3 1), bei Klassikern zumal im übertragenen Sinn sehr selten, häufiger bei Späteren, mehrmals auch bei Philo, vgl. bei Paulus ἀποτομία 2 mal Röm. 11 22, ἀποτόμως II Kor. 13 10 Tit. 1 13, ferner Sap. 1 1 ἁπλότης καρδίας, im A. T. nur noch I Chr. 29 17, vgl. Kol. 3 22 Eph. 6 5, Sap. 1 4 σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίας, vgl. Röm. 6 6 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Sap. 1 11 καταλαλιά, vor Paulus in der biblischen Gräcität nicht, bei Profanen wohl überhaupt nicht, vgl. II Kor. 12 20 und κατάλαλος Röm. 1 30, dagegen καταλαλέω wiederholt in LXX, bei Philon und Späteren, Sap. 1 16 die eigenthümliche Anwendung von μερίς, vgl. II Kor. 6 15 (Kol. 1 15)[2], Sap. 2 23 7 26 εἰκών einer göttlichen Eigenschaft oder Gottes ist die Weisheit oder Christus oder der Mann, vgl. I Kor. 11 7 II Kor. 4 4 Kol. 1 15 3 10, Sap. 3 13 καρπὸν ἔχειν in übertragenem Sinn vgl. Röm. 1 13 6 2, Sap. 3 18 οὐκ ἔχειν ἐλπίδα, vgl. I Thess. 4 13 Eph. 2 12[3], Sap.

---

[1] Auch von STIER a. a. O. 1828 S. 495 vermerkt.

[2] EDM. PFLEIDERER (a. a. O. 1886 S. 311 f. JpTh. 1887 S. 210 ff.) findet weitgreifende Parallelen zwischen Sap. 1 11—16 14 22 ff. und I Kor. 6 9—20 (Kol. 3 1—7) nicht nur, sondern auch besonders II Kor 6 14—7 1 Eph. 5 7—14 und sieht in ihnen gemeinsame Auseinandersetzungen mit den Mysterien, welche auf Heraclit zurückgehen sollen. Die ebenso kühnen wie scharfsinnigen Combinationen scheinen mir aber allzu wenig gesicherten Boden unter sich zu haben. Geradezu phantastisch klingt die Combination von Belial mit Hades-Diabolos, wobei PFL. zu συνθήκη und συγκατάθεσις den Ehevertrag zwischen Hades und Kore vergleicht, und der Eph.-Stelle (5 1 γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ 5 3 πορνεία δὲ . . . μηδὲ ὀνομαζέσθω) mit der gräulichen Unzucht der Mysterien, wie sie eine unwillkürliche Nachahmung der unerschöpflichen Zeugungskraft der Natur enthält (vgl. Phallusdienst ἀνώνυμα εἴδωλα Sap. 14 27 τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν Eph. 5 12). Die auch von PFLEIDERER richtig erkannten grossen Schwierigkeiten dieses Eph.-Abschnittes dürften doch noch auf einfacherem Wege zu heben sein. Irgendwelche Beziehung zum heidnischen Mysterienwesen ist allerdings auch mir wahrscheinlich.

[3] Auch von NACHTIGAL I S. 209. STIER a. a. O. 1828 S. 495. BLEEK a. a. O. S. 344, der diese Parallele sogar zu den sichersten Berührungen zu rechnen scheint, und ZELLER a. a. O. S. 274 citirt. STIER weist auch noch auf die Verwandtschaft zwischen παραμύθιον Sap. 3 18 und παρακαλεῖτε I Thess. 4 18 hin. Uebrigens ist nicht zu übersehen, dass es sich bei den Thessalonichern in

5 17 16 24 19 6 κτίσις von der vernunftlosen Schöpfung vgl. Röm. 8 19, Sap. 6 10 ἀπολογία, sonst gar nicht im A. T., aber bei Profanen, vgl. I Kor. 9 3 II Kor. 7 11 Phil. 1 7 16 II Tim. 4 16, Sap. 7 29 15 18 συγκρίνειν = vergleichen II Kor. 10 12, Sap. 10 1 παράπτωμα mit Beziehung auf Adam gebraucht, vgl. Röm. 5 15 17, Sap. 12 10 κρίνειν = strafen vgl. I Kor. 11 31 f., οὐκ ἀγνοεῖν auch Sap. 18 19 vgl. II Kor. 2 11, Sap. 14 16 ἐπιταγή 18 16 19 6, ausser I Esr. 1 16 nicht in der biblischen, wohl in der späteren Profangräcität, vgl. I Kor. 7 6 25 II Kor. 8 8 Röm. 16 26 I Tim. 1 1 Tit. 1 3 2 15, Sap. 14 23 κρύφια μυστήρια vgl. Eph. 5 12 κρυφῇ γινόμενα[1], Sap. 16 11 ἀπερίσπαστος in der biblischen Gräcität nur noch Sir. 41 1 und I Kor. 7 35, sonst bei den späteren Profanen, Sap. 17 10 συνείδησις, das Wort, aber nicht der Begriff nur noch Koh. 10 20 im A. T., dagegen Eigenthum der Popularphilosophie, vgl. bei Paulus in sehr vielen Stellen[2], Sap. 19 6 πάλιν ἄνωθεν vgl. Gal. 4 9.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammen, so ist es mindestens höchst wahrscheinlich, dass der Apostel Paulus die pseudo-salomonische Weisheit gekannt und gelesen hat. Dabei stellt sich das Verhältniss innerhalb der paulinischen Literatur so dar, dass weitaus die meisten und durchschlagendsten Berührungen mit Sap. in Röm, daneben eine sehr wichtige in II Kor., begegnen. Die übrigen nicht in dem Maasse belangreichen Parallelen sind durch die sämmtlichen Briefe zerstreut. Unter den schwerlich auf Paulus selbst zurückzuführenden weist auch Eph. eine bedeutsame Uebereinstimmung auf. Fragen wir nun aber, in welchem Umfange die Gedanken- und Ausdruckswelt des Apostels durch Sap. beeinflusst erscheint, so darf nach seiner ganzen Individualität ein seine christlichen Grundgedanken bestimmender Einfluss kaum erwartet werden. In seinem gesammten Evangelium erweist sich Paulus trotz aller Abhängigkeit von früherer Erziehung und Bildung als eine hervorragend selbstständige Natur. In ganz origineller Weise gestaltet sich in seinem von Christus ergriffenen und beherrschten Innern seine Verkündigung vom Heil aus. Gerade darum aber, weil wir den Apostel nach Allem, was wir von ihm wissen, so schätzen dürfen, ist der Einfluss der Sap. auf ihn bedeutsam zu nennen. Zwar darf von vornherein gesagt werden, die Abhängigkeit ist mehr eine formelle

erster Linie um die Hoffnung für Andere, bei Sap. um die für sich selbst handelt, während bei Eph. die Beziehung auf den Tod überhaupt nicht ausgesprochen ist.

[1] Vgl. im Uebrigen S. 284 Anm. 2.

[2] Vgl. auch die Darlegungen von Heinrici, Das 2. Sendschr. S. 592 f.

als eine sachliche. Ein Mann des Lebens mit dem scharfen Blick für die praktischen Bedürfnisse, hat Paulus das Gute genommen, wo es sich ihm darbot. So entlehnt er auch Sap. eine Fülle von Worten, Vorstellungen, Bildern und verwendet sie zum Ausdruck seiner schon anderswoher gewonnenen Gedanken und Ueberzeugungen. In einigen nicht unwesentlichen Punkten zeigt er sich aber auch sachlich von Sap. beeinflusst, so in der Lehre von der Prädestination, in der Eschatologie und in der Beurtheilung des Heidenthums und seines Götzendienstes. Auf diesen Gebieten werfen geradezu Stellen aus Sap. Licht auf dunkle schwierige Ausführungen des Apostels. Und noch eins hat Paulus mit diesem eigenthümlichen Buche gemein. Wie Sap. jüdische und hellenische Elemente in sich vereinigt, und zwar in einer Weise, dass nicht immer die völlige Ausgleichung der disparaten Elemente gefunden ist, so ringen auch in der christlichen Brust des Apostels diese beiden Mächte mit einander. Man mag es leugnen; es bleiben bei Paulus gewaltige nicht aufzulösende Antinomieen. Aber gewiss ist er darum nicht zu schelten. Es scheint vielmehr die Menschheit in den Wendepunkten ihrer Geschichte, da von Grund aus ein Neues gepflügt wird, solcher grossartiger Vermittlungsnaturen zu bedürfen, welche nicht, wie die kleinen, die Gegensätze verwischen und verwaschen, sondern sie in kühner Unausgeglichenheit neben einander bestehen lassen, auf diese Weise aber die Schätze beider Anschauungswelten in die neue Welt der Gedanken und Erfahrungen hinüberretten.

Sollte aber diese Untersuchung auch nicht im Stande sein, die Zweifel an der Abhängigkeit des Apostels von Sap. zu beseitigen, so würde sie immerhin noch nicht ganz umsonst geführt sein. Denn so viel dürfte doch ausser Zweifel gestellt sein, dass sich Paulus, auch wenn Sap. nicht seine Quelle wäre, mit bedeutsamen Gedanken und Gedankenverbindungen des Griechenthums auch vielfach im Ausdrucke berührt, die einerseits auf die bessere Heidenwelt den gewaltigsten Einfluss ausgeübt haben, andererseits um der Tiefe und des Ernstes ihres Inhaltes willen am ehesten einen Bund mit dem Christenthum schliessen konnten, mit dem Platonismus und dem Stoicismus. Die Missionspredigt des Apostels hätte keinen solchen Siegeszug durch die Heidenwelt halten können, wenn der geborene Jude und Schüler der Rabbinen, der sich auch in seinen Predigten wahrlich nicht verbirgt, nicht im Stande gewesen wäre, in einer dem Griechen verständlichen Sprache an die herrlichsten Geistesschätze dieses Volkes anzuknüpfen.

Grafe
Paulinischen Schriften

DEC 15 '47	
JUL 23 1948	
AUG 9 1948	

310257

Grafe

Paulinischen schriften

DEC 5 '[illegible]	[illegible]	DEC [illegible]
JUL 23 19[illegible]	E. Weinel AUG [illegible] 19[illegible]	5-1-48